

# Los usos del etnocentrismo

## La antropología y la filosofía ante la diversidad cultural.

Autor:  
Chacra, Javier

Tutor:  
Hidalgo, Cecilia

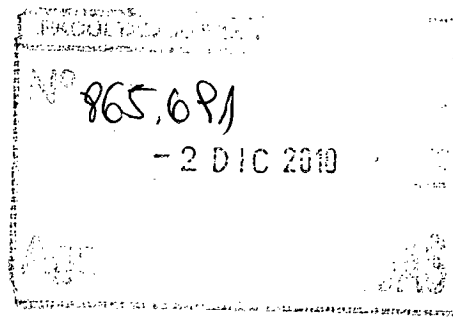
2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

Tesis  
15.5.40

TESIS 15.5.40



**Los usos del etnocentrismo. La antropología y la  
filosofía ante la diversidad cultural**

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Alumno: Javier Chacra

Directora: Cecilia Hidalgo

**INDICE**

**Agradecimientos.....3**

**Introducción.....4**

**Capítulo 1.....17**

**Capítulo 2.....30**

**Capítulo 3.....55**

**Capítulo 4.....83**

**Conclusión.....102**

**Bibliografía.....105**

### Agradecimientos:

A mi amor, Antonela, cuyo afecto y compañía han hecho posible este trabajo; a mi papá, quien siempre estuvo cerca mío; a mis hermanos, Constanza, Silvana, Juan Esteban y Evelyn; a Jorge Schejtman, por ayudarme a descubrir quién quiero ser y escoltarme en la conquista; a Elena Goity, por el cariño y la atención con que me enseñó a ver el mundo de otra manera; un agradecimiento muy especial a Cecilia Hidalgo por su inestimable apoyo y empuje; a mis queridos amigos, Cecilia Pérez Winter, Patricia Salatino, Hernán Comesaña y María Emilia Sabatella; y a mi mamá, quien en algún lugar, quizá, reciba este agradecimiento.

## *Introducción*

El presente escrito indagará sobre el uso, la actualidad y la vigencia en antropología de la categoría “diversidad cultural”. Se buscará arrojar un poco de luz sobre las constantes confusiones que amenazan el trabajo antropológico cuando se advierte que si bien la diversidad cultural es una categoría de uso específico en las ciencias antropológicas, en muchas ocasiones ésta se usa con un sentido difuso tendiendo a la vaguedad terminológica.

Hoy en día ya es un lugar común hablar de diversidad cultural. La antropología y las ciencias sociales en general, las tradicionales humanidades, hasta algunas de las ciencias naturales y la medicina, incluso el periodismo, ONGs, instituciones internacionales y amplios sectores de la opinión pública se cuidan de no dar un paso adelante en sus enunciaciones sin haber antes explicitado las factibles acusaciones de etnocentrismo al que toda discursividad se encuentra sujeta por el hecho de estar localizada. Quien enuncia ya no es más un sujeto digno de confianza. Él está cargado de juicios previos naturalizados, hábitos y costumbres, e ideas generales sobre el hombre, la vida y el cosmos sin ser plenamente conciente de la particularísima especificidad de sus creencias.

Para subsanar tan penosa situación, el denominado sujeto de la modernidad fue sometido a un proceso de “deconstrucción” que buscó poner al descubierto estos saberes previos con los que se endilgaba al mundo y a los “otros” sin haber pasado antes por el análisis fino de la autocrítica. Ahora, el pensador, el investigador, el crítico pasó a ser él mismo pensado, investigado y criticado –tomar por objeto de estudio a los constructores de objetos de estudio, reza la fórmula de Bourdieu. Cualquier evidencia de un retroceso al cálido e intestinal, aunque certero ámbito del *cogito* cartesiano es mera coincidencia

(me refiero a lo contradictorio, aunque válido lógicamente, de criticar al sujeto moderno con una estrategia cartesiana).

Mientras tanto, el autodenominado “respeto” por la diversidad cultural quedó como el reverso fijo, la base segura y la razón legítima para redirigir la actividad cognoscente hacia el interior de la llamada, en sentido amplio, conciencia científica, burguesa, imperialista, totalizadora, etc. de Occidente –generalización no menos violenta que la otrora aplicada a la alteridad-. Es decir, se cambió de dirección y de objeto de interés: si antes eran los “otros” aquellos que captaban la atención, ahora interesa saber sobre “nosotros” cuando investigamos a los “otros”.

Plasmada en una serie de textos archidiscutidos que encendieron la polémica en el interior de una variada gama de disciplinas científicas y humanísticas –hoy amenazan con ingresar incluso al cenáculo sagrado de las ciencias naturales-, la autoreferencialidad del discurso docto obtuvo el pomposo título de “post-modernidad”. Una aproximación al debate modernidad / postmodernidad puede encontrarse en el libro compilado por Nicolás Casullo (1993) *El debate modernidad / posmodernidad*. Interesa notar lo que dice Casullo en la introducción a los trabajos que él mismo compiló, ya que propone entender a este debate como la verdadera “controversia de una época que se siente en mutación de referencias, debilidad de certezas y proyectada hacia una barbarización de la historia” que dio lugar a una discusión sobre el presente abriendo un “horizonte de crítica de la modernidad” en el pensamiento de distintos autores, marcados por un nuevo espíritu de época. Es relevante notar que este planteo no está muy lejos del que propone Agnes Heller cuando dice que es posible criticar las propias normas y reglas sociales sólo cuando cae la *convicción* de que las mismas son superiores a la de los *otros* y que ya no son un criterio lo suficientemente objetivo como para juzgar las normas de comunidades consideradas hasta ese momento inferiores,

desviadas o bárbaras. Y luego afirma que “el *etnocentrismo* tradicional, casi natural, de las comunidades y culturas humanas está basado precisamente en esta convicción [...] Sólo cuando el sistema normativo de una cultura está en proceso de invalidación, y la concepción de un sistema alternativo de normas relativiza el derecho de juzgar y ser juzgado en ambas culturas, este sentimiento casi natural de superioridad desaparece.” (Heller, 1995: 157) En Heller, entonces, el concepto de “etnocentrismo” implica esencialmente una convicción que articula la creencia en la superioridad de la cultura de pertenencia sobre las otras, y parece dejar a un costado el problema que evidenció la antropología de la descolonización ocupado en evidenciar el origen y la difusión del etnocentrismo entendido como el conjunto de operaciones epistémicas inconscientes, aunque no por ello desinteresadas, a partir de las cuales se piensa al otro. El debate entre Marshal Sahlins y Gananath Obeyesekere durante las últimas décadas del siglo pasado fue el ejemplo paradigmático de discusión. (Sahlins, M., [1985] 1997, 1995; Obeyesekere, 1992) Por su parte, Geertz (1999) entiende el cuestionamiento de las propias convicciones no tanto como la consecuencia “de una época que se siente en mutación de referencias”, sino como el resultado del contacto con la diferencia sobre el “campo”, el cual conmueve la propia percepción e invita al cuestionamiento de lo propio. En este sentido, Geertz mantiene una postura donde los presupuestos que el investigador arrastra consigo no son tan problemáticos como los que pueden surgir de la “resistencia” del investigador a ser “trasvasado” por la diferencia que lo enfrenta durante su estadía en el campo.

La diversidad cultural, que hasta los años setenta del siglo pasado seguía siendo la cifra de los interrogantes de los etnólogos –la pregunta era ¿qué tan otro es el otro?– no sólo dejó de interesar a los antropólogos, sino que además fue tomada como un hecho del cual ya se había dicho suficiente. El asunto, por lo pronto, dejaría de ser cómo

responder con conocimiento científico las preguntas acerca de la diversidad cultural. En su lugar se dio paso a otro esquema, en éste lo que interesa es el tipo de respuestas que se habían dado hasta ese momento cuando los investigadores “todavía” investigaban, criticaron los presupuestos del discurso científico y también denunciaron las atrocidades que en nombre de tan altísima tarea se habían cometido.

Sin embargo, semejante cruzada, a mi modo de entender, generó un problema: la atención de los antropólogos pasó a concentrarse masivamente sobre el modo de operar de la propia disciplina, arrojando un discurso de denuncia de sí misma que para erigirse legítimamente como tal debió abandonar y vaciar, conciente o inconcientemente, el sentido de la pregunta por la diversidad cultural cuando todavía quedaba por darse una respuesta satisfactoria. Con el fin de discutir críticamente la tarea antropológica se dejaron a un lado las tradicionales líneas de investigación preocupadas por el conocimiento del “otro” en tanto que otro y, apoyándose en un discurso que dialogaba moralmente con la tradición, se desatendió el programa que la ciencia había fijado para sí dejándolo incompleto. Qué es la diversidad cultural, aún no lo sabemos con justeza conceptual, sin embargo, rechazamos el etnocentrismo en nombre de dicha diversidad la cual todavía seguimos sin precisar. Por lo tanto, si queremos realmente rechazar al etnocentrismo no alcanza con elevar una crítica de orden moral contra el discurso etnocentrista de la propia antropología –denuncia que de todos modos es necesaria-, por el contrario, el discurso etnocéntrico debe ser rechazado desde la especificidad misma del conocimiento antropológico. Esta ausencia u olvido de la tarea que nos convoca como antropólogos es el tema sobre el cual pretende versar este trabajo.



La deconstrucción se propone como un movimiento de espiral en ascenso<sup>1</sup>, esto significa desmontar una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades para luego volver a ensamblar demarcando los límites que hagan funcionar “libre y rigurosamente” a la ciencia que analiza. El proceso deconstructivo al que se sometió la antropología aún no fue precedido por la reconstrucción disciplinar, reconstrucción que se inscribe como deber de retomar las antiguas preguntas bajo la dirección de una nueva visión aportada por la re-visión crítica de los presupuestos teóricos y metodológicos precedentes.

Si es verdad que se han abandonado u olvidado las preguntas que guiaron y dieron sentido a la tarea antropológica, “¿cómo desempeñar hoy nuestro oficio?”, se pregunta Geertz (2002: 80), ¿tendríamos que renunciar a las metas de una disciplina que a partir de la mitad del siglo XIX supo labrar “un especial espacio propio como estudio de la cultura” (*Ibid.*) No es para alarmarse, pues se sabe que no todo es deconstrucción en la antropología actual. Así y todo, persiste la dificultad mencionada por Geertz, quien señala la aún inacabada reflexión sobre las categorías esenciales de cultura y diversidad en nuestra disciplina, y, a raíz de ello, denuncia el injustificado y temprano abandono del intento.

Considero útil mostrar, a modo de analogía, el decurso de la antropología y las dificultades que se presentan también hoy a la Filosofía de la Historia. En una época donde la “conciencia histórica” parece ser el síntoma de la vulgarización conceptual al que la propia tarea histórica está condenada, Gadamer es muy claro al respecto. Según él, la conciencia histórica es el diagnóstico de una época en la cual se establece “el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de

---

<sup>1</sup> Derrida se expresa acerca de la *gramatología* como aquella tarea “que *inscribe* y *de-limita* la ciencia; debe hacer funcionar libre y rigurosamente en su propia escritura, las normas de la ciencia; una vez más, *marca* y al mismo tiempo *demarca* el límite que clausura el campo de la científicidad clásica.” La bastardilla es del autor, (Derrida, 1968: 9).

todo presente y de la relatividad de todas las opiniones” (Gadamer, 1993: 41). Aclaro que esta cita no pretende introducir el tema del relativismo histórico o cultural y sus avatares. Muy por el contrario, expone la emergencia de un problema al interior de una disciplina cuando la categoría fundamental desde la que se piensa –en este caso “lo histórico”, aunque bien podría decirse lo mismo para la antropología cuando hablamos de “cultura” y “diversidad”- ha sido insospechadamente vaciada de todo contenido epistémico. Porque si el desarrollo de la historiografía y de la filosofía de la historia lo mejor que pudo dar es una categoría de lo histórico que reduce todo a mera opinión, se trata no tanto de ser anti-relativista, posición ésta que conduce a falsas dicotomías, sino del hecho fundamental que llama la atención sobre la inutilidad de pensar en esa dirección si aún se considera deseable la obtención de un conocimiento científico con pretensiones de validez.

Según Lévinas, algo similar ocurre cuando se exalta el juicio de la historia como medida de todas las cosas. Esta totalización que opera el juicio de la historia sobre todos los acontecimientos visibles termina transformando el juicio subjetivo en mera subjetividad, “simplemente una ilusión subjetiva que se desvanece como si fuera humo ante el juicio de la historia.” (Levinas, 2005: 224) De modo análogo, la diversidad cultural como categoría antropológica ya no dice nada acerca de la diversidad cultural, acerca de la alteridad, sino que reduce toda afirmación sobre las culturas a un mero juicio etnocéntrico. Dicho en otros términos, habla más bien acerca de “nosotros” que de los “otros”: si la categoría “diversidad cultural” tiene un efecto *puramente* especular cuando miramos a los otros, queda inscripto en su propia semántica la ineficacia de decir algo acerca de ellos. Más aún, nos dice a nosotros que no puede decirse nada acerca de los otros. El peligro no es que los “otros” nos digan algo a “nosotros”, que logren despertar el cuestionamiento de nosotros mismos –tema que posiblemente haya

sido el origen de toda reflexión antropológica; es más, por qué no pensar que toda percepción, entendiéndola como humanamente significativa, tiene por origen y destino al “otro”, siendo éste su condición de posibilidad y sentido de ser originario: el distanciamiento humano de la mera percepción sensorial e instintiva-. Sino que los otros no puedan decir nada, ni acerca de ellos ni acerca de nosotros, puesto que ambos estamos encerrados en monadas etnocéntricas sin ventanas.

La explicitación reflexiva de los presupuestos que acarrea consigo el investigador parece insuficiente a los fines metodológicos de poder empezar a decir algo acerca de la alteridad debido a que el resto etnocéntrico se muestra inextinguible. Si se hiciera una lectura en clave del idealismo, el etnocentrismo sería una suerte de trascendentalidad que estructura la actividad de la conciencia cognoscente. Dada su intencionalidad etnocéntrica, inconciente y trascendental, los enunciados sobre la alteridad –más aún si encima cometen la falta de venir con pretensiones teóricas-, transgreden *a priori* un límite moral que resulta escandaloso: entre la trascendentalidad del etnocentrismo y su inherente condición amoral, el antropólogo se encuentra en una encrucijada sin salida. Volveremos en breve sobre esta cuestión que puede denominarse *constitución moral* de la disciplina.

La generación de antropólogos post-modernos es una generación culpógena que no pudo imponer límites disciplinarios a su propia producción disciplinar. Esta cuestión ya fue vislumbrada por Lévi-Strauss cuando hablaba de “obligación y libertad”. De modo tal, que incluso si se aceptase que el etnocentrismo es imborrable<sup>2</sup> –una mancha

---

<sup>2</sup> Leyendo a Lévinas creo factible extraer la conclusión de que estas posturas anti-etnocéntricas, paradójicamente, pueden esconder un profundo etnocentrismo. Esto se debe a que los particularistas tienden a producir un discurso que hace de las diferencias culturales una esencia, una ontología. Pienso que es mucho más conveniente, siguiendo en esto a Lévinas, partir de la postulación de un *etnocentrismo imposible* (el autor no utiliza este término, pero creo que puede deducirse de sus afirmaciones); de hecho, su propuesta filosófica puede entenderse como una demostración y una respuesta -harto deseable y mucho más que eso, factible- a esa otra visión donde el ser humano pierde su posibilidad de ser alteridad porque su libertad está cercenada en la fijación a un destino preinscrito en el tiempo histórico y en su matriz cultural de origen. Para Lévinas, por su misma estructura, la subjetividad es capaz de desbordarse a sí

en el pensamiento que opera como signo indeleble de la caída o el pecado original de desear pensar al otro-, debe a su vez aceptarse que el etnocentrismo no es más que la sombra, la contratara, una respuesta particular al desafío que la diversidad cultural impone a la antropología. El problema del etnocentrismo no es tanto su defensa o su rechazo, sus efectos negativos a nivel epistemológico, ético y valorativo son sobrados argumentos para rechazarlo. Sin embargo, los antropólogos se lanzan a polemizar cuando aún nos falta saber mucho acerca de la diversidad cultural. Salvo los casos ejemplares de Levi-Strauss y Geertz, entiendo que se ha dejado de investigar rigurosamente qué es o qué puede entenderse que aquella sea.

Geertz se hace la siguiente pregunta: ¿es hoy la antropología “un *holding* antiguo y honorable cuyas propiedades y honor lentamente se le escapan de las manos”? (2002: 12) ¿Este vaciamiento epistémico de la diversidad cultural como categoría fundamental de la antropología es un signo de que el fin de la empresa dedicada al conocimiento del otro está próximo? No, el fin no está próximo, afirma Geertz, pero existe una “falta de rumbo, un deambular desconcertado en busca de dirección y fundamento” (*Ibid.*). Mi pregunta, por lo pronto, sería la siguiente: ¿ha sido la falta de rumbo lo que llevó a la antropología a perder la dirección o, por el contrario, ha sido el cambio de dirección lo que provocó la pérdida de rumbo? Enfocando la respuesta por el lado del rumbo es necesario hablar acerca de ese espinoso tema que interroga sobre los fines que persigue la antropología contemporánea. A la inversa, si se piensa desde la dirección actual que ha tomado la disciplina, debe analizarse cuáles han sido las distintas líneas de investigación que recorre el pensamiento antropológico y sus justificaciones teóricas. Sobre este último punto hemos dicho algo, aunque sea brevemente, algunos párrafos más arriba cuando se mencionó el carácter deconstructivo

---

misma con el fin de recepcionar al otro en su infinitud. Sin embargo, el problema que presenta Lévinas para la antropología no es tanto el del rechazo al etnocentrismo como modo de ser originario, sino el de la violencia insita en el deseo de pensar al “otro”, de totalizarlo. Véase, Lévinas (1983).

que caracteriza su actualidad. Carácter al cual Geertz adjudica la mencionada pérdida de rumbo. Sin embargo considero más conveniente empezar por describir los fines que las nuevas direcciones.

Tanto el indigenismo americano como la antropología colonial inglesa, incluso la etnología francesa y el culturalismo alemán con la escuela boasiana en Estados Unidos, todos ellos, más allá de algunas irreconciliables diferencias, tenían fijadas una serie de fines –la defensa de los derechos de los pueblos aborígenes, el conocimiento de las culturas existente en las colonias, la construcción de un saber universal acerca del hombre, el rescate del acervo cultural de las comunidades en vías de extinción, en fin, la lista podría seguir un poco más- cuyo medio para realizarse fueron las variadas formas en las que se configuró la práctica y el saber antropológico. Creo aceptable afirmar que para la época de posguerra esos fines habían entrado, o estaban por entrar, en crisis. El proceso de descolonización iniciado por las potencias europeas, la cada vez más languideciente exuberancia de comunidades indígenas, el fuerte cuestionamiento desde la periferia al espíritu científico que intentaba universalizar en sus propios términos al género humano, el avance del mercado y la cultura occidental sobre grandes porciones del planeta, etc., fueron haciendo que paulatinamente los fines tradicionales que la antropología tenía fijados, muchos de ellos de evidente forma heterónoma, cayeran en desuso. Esta situación provocó en la antropología una actitud de progresivo repliegue sobre sí misma; es decir, a falta de fines exteriores, pasó a tomarse ella misma como fin de sus propios análisis. Desde entonces se encuentra abocada al estudio, que poco tiene de antropológico, de su propia producción textual –huelga decir que el análisis filosófico de la “escritura” propuesto por Derrida fue mejor aceptado por la crítica literaria y por otras disciplinas sociales, como la antropología estadounidense, que por

la propia filosofía-. Este repliegue<sup>3</sup> evidencia un progresivo enfrascamiento que corrió de manera inversamente proporcional al debilitamiento de los fines tradicionales que la disciplina perseguía.

Tras la crítica autoconsciente de las propias y antiguas limitaciones a la que ella misma logró someterse con buenos resultados, durante el transcurso de los últimos años, el desafío, según mi modo de ver las cosas, consiste en aprovechar esta ganancia en autonomía que experimenta el campo antropológico, a fin de repensar autónomamente cuáles deben ser sus nuevos fines. Esta tarea insoslayable -empresa que ya está empezando a ponerse en marcha- es uno de los caminos posibles para abandonar el soliloquio autorreferencial en el que está inmersa. Si bien el alto nivel crítico que ha alcanzado es innegable, también es cierto que la ha dejado en “un deambular desconcertado” sin dirección y fundamento. Cuáles serán estos nuevos fines es algo sobre lo que este trabajo intentará realizar un aporte.

Por el lado de las direcciones que ha tomado en los últimos años la antropología, puede decirse que al interior de la misma no han faltado esfuerzos por renovarla seriamente y otorgarle un nuevo dinamismo. Mediante herramientas que tan esforzadamente supieron defender y legitimar los antropólogos a base de buenos resultados<sup>4</sup>, los afamados “no-lugares” de Auge, la “antropología del presente” de Althabe, las etnografías transculturales de García Canclini, etc., son un ejemplo contundente de la atención que hoy se le dedica a las nuevas vicisitudes y exigencias del

---

<sup>3</sup> Esto no permite evadir la tensión que ha significado para las ciencias sociales en general, y en la antropología en particular, cuando se trata la cuestión kantiana de si las otras personas o comunidades han actuado como medios o como fines en sí mismos de la tarea antropológica. La antropología colonial inglesa parece ser un claro ejemplo de utilizar a las comunidades como medio para fines colonialistas, mientras el indigenismo estaría ocupando el otro extremo. Sin embargo, aún hoy en día se plantea la compleja cuestión de ver en toda aproximación científica a un objeto de investigación social la transgresión del imperativo categórico.

<sup>4</sup> Para un excelente análisis de los procesos transformadores observados al interior de la antropología de las últimas décadas, véase el texto de Cecilia Hidalgo, “Claude Lévi-Strauss y la transformación de los ideales de las ciencias sociales y humanas contemporáneas”, en Bilbao, A., (Comp.), (2009), *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*.

mundo contemporáneo. Ahora bien, cabe aclarar que estas nuevas direcciones, todas ellas válidas y necesarias según mi punto de vista, son una apuesta por renovar el objeto de estudio de la antropología. Esta renovación implica modificar el abordaje en tanto y en cuanto el conocimiento de su tradicional objeto de estudio –las culturas geográficamente distantes de las metrópolis- ha dejado de ser el interés principal de la misma.

En el presente trabajo se intentará justificar por qué ese tradicional objeto de conocimiento debería seguir siendo de interés, tanto para la antropología en particular, como para el mundo contemporáneo en general. Dicho de otra manera, si bien es necesario un estudio detallado de los mundos contemporáneos, también creo necesario visitar las tradicionales culturas indígenas –sin el idealismo exótico del siglo XIX y más allá de toda pretensión de purismo cultural- a la luz de un diálogo fecundo entre los problemas del mundo contemporáneo –más específicamente, su crisis ambiental- y comunidades que aún mantienen cierto grado de autonomía cultural, a la vez que sostienen una relación con el entrono natural en el cual se desarrollan regida por sus tradicionales cosmovisiones.

Para dar cuenta de la necesaria revalorización de la vida de las culturas “primitivas”, creo conveniente tomar un texto que de alguna manera actúa como síntoma de este progresivo abandono del tradicional objeto de estudio de nuestra disciplina. Me refiero a la conferencia pronunciada por Geertz como *Tanner Lecture on Human Values* de 1986, titulada *Los usos de la diversidad* (1999). En ella, Geertz propone reubicar la etnografía en el ámbito doméstico. “Ahora que la etnografía no está ya tan sola y las extrañezas con las que se tiene que ver van creciendo de manera más oblicua y difuminada y se destacan menos como anomalías salvajes”, la antropología debe volver su mirada sobre el entrono del propio investigador a fin de identificar esas

“extrañezas” que lo circundan y describir sus formas como lo había hecho antes en zonas alejadas del globo. En términos breves, para Geertz, la interculturalidad es el futuro de la antropología.

Pero ¿por qué este cambio de dirección en uno de los etnógrafos más leídos y respetados del siglo XX? Geertz intenta cuestionar la creciente tendencia a defender el etnocentrismo de autores como Rorty y Lévi-Strauss. Ahora bien, si bien es cierto que las afirmaciones de Lévi-Strauss al respecto son explícitas –aunque una lectura más atenta del antropólogo francés pondrá de relieve algo más hondo y positivo que el mero etnocentrismo-, creo necesario hacer la siguiente pregunta ¿están Lévi-Strauss y Geertz hablando de lo mismo cuando hablan de “diversidad cultural”? Mi hipótesis es que si bien existen aspectos convergentes al respecto, ambos autores, cuando hablan de diversidad cultural, hablan de cosas distintas. ¿Por qué digo que hablan de cosas distintas? Porque las matrices de pensamiento antropológico y filosófico de ambos autores son diferentes, siendo que en esas matrices de pensamiento formativo se forjó conceptualmente la idea de cultura y de diversidad cultural que cada uno maneja. Lo que se intentará es reponer en esa discusión la idea que cada autor tiene de diversidad cultural a la luz de las tradiciones antropológicas y filosóficas en las que ambos autores se formaron como investigadores.

Con esta hipótesis intento reencauzar la atención hacia aquello que se discutía en los primeros párrafos de este mismo escrito: es necesario repensar qué decimos los antropólogos cuando hablamos de diversidad cultural. Y, en base a lo que entendamos al respecto, qué puede ella aportar a los fines de otorgar soluciones a los problemas actuales inscriptos bajo el amplio rótulo de “crisis ambiental global”.

Para llevar adelante esta tarea, el trabajo constará de un primer capítulo dedicado a distinguir y separar los aspectos éticos, por un lado, y los aspectos epistémicos y



gnoseológicos por el otro, a fin de clarificar y desanudar un discurso científico cuyas contradicciones éticas lo mantienen sujeto. Los autores que intentaré poner en diálogo serán Lévinas y Geertz.

El segundo capítulo versará sobre la discusión que mantuvieron Richard Rorty y Clifford Geertz en la década de 1980, siendo la propuesta del filósofo norteamericano un caso paradigmático de la afirmación de etnocentrismo *a priori*.

El tercer capítulo estará dedicado a describir y comparar las distintas matrices de pensamiento de Geertz y Levi-Strauss a fin de comprobar si lo que ambos autores dicen cuando hablan de diversidad cultural se refiere a lo mismo en términos conceptuales y teóricos.

Por último, el tercer capítulo tratará la propuesta de Derrida en torno a la animalidad y la de Lévi-Strauss en torno a lo viviente con el fin de hacer visible la base conceptual ligada a la categoría de diversidad cultural sobre la cual están construidos los problemas. Este capítulo pretende reconocer la importancia de dicha categoría y su expansión hacia ámbitos que van más allá de lo estrictamente cultural.

## Capítulo 1.

### *Etnocentrismo imposible y ética vocacional ¿Lévinas o Geertz?*

La cláusula que formula la interrogación en el título del presente capítulo no debe entenderse, en principio, como una cláusula excluyente. Si bien es necesario matizar, a la vez, su carácter inclusivo es necesario advertir que el propósito del capítulo no es afirmar o una cosa o la otra, sino encontrar una salida a las contradicciones con las que se enfrenta la antropología cuando sostiene que el etnocentrismo es una categoría esencial de lo humano, como se dijo en la introducción tomando de la filosofía cierta terminología, una categoría del orden de lo trascendental.

La intención que guiará este capítulo, por lo pronto, será iluminar, en la medida de lo posible –incluso, si es necesario dirigiendo la pregunta por las posibilidades a las posibilidades mismas- la constitución moral de la tarea antropológica. Para cumplir dicho objetivo, algunos aspectos del trabajo de campo, específicamente el encuentro cara a cara con la alteridad, serán propuestos como el rasgo más destacado de la particularísima distinción que nuestra disciplina guarda respecto de otras ciencias sociales –sólo el psicoanálisis y la antropología pueden contarse entre las disciplinas sociales que han elevado a principio insustituible la relación cara a cara-. Y si se habla cara-a-cara es casi una obligación mencionar, aunque sea a título propedéutico, los desarrollos realizados por Lévinas sobre la relación entre el Si mismo y el otro o la alteridad. Expuesta la tematización de la relación social, y en base a los resultados obtenidos tras la aplicación de los análisis levinianos, se confrontará esta propuesta con la de Geertz, quien en su escrito titulado *El pensar en cuanto acto moral* (en Geertz, 1999: 37-63) desarrolla una “ética vocacional” para la antropología.

## Ética y subjetividad en Lévinas

De acuerdo a la introducción, aquello que se entiende por etnocentrismo según la crítica actual de los presupuestos del trabajo antropológico, podía definirse como una suerte de trascendentalidad estructurante de la actividad de la conciencia cognoscente, científica, teórica e incluso práctica. Dada su intencionalidad etnocéntrica inconciente los enunciados sobre la alteridad proferidos por los investigadores transgreden *a priori* un límite moral. Este límite, generalmente, lo transgreden en nombre de la ciencia y consiste en imponer a los otros aquellos que, en rigor, dice más acerca de nosotros que de ellos. Entre la trascendentalidad del etnocentrismo y su inherente condición amoral cifrada en la imposición violenta de términos impropios. Esto sería así más allá de la actitud *émic* que se adopte respecto de los dichos de los informantes, pues la trascendentalidad de la intencionalidad etnocéntrica operaría constante e independientemente de los recaudos que se toman –aunque por ello no dejan de ser bienvenidos-. Podría decirse que la propuesta *emic*, igual que la hermenéutica, por ejemplo, de Gadamer, continúan siendo idealistas en el sentido de adjudicar una conciencia opaca al “otro” cuyo principal síntoma epistemológico es la barrera que impone el solipsismo: mantengo con el otro una relación siempre indirecta, mediatizada por una actividad interpretativa que parte de un presupuesto juego de las conciencias entre sí. El antropólogo queda atrapado dentro de una tarea que por su misma estructura es siempre factible de volver a ser criticada, sometiéndola a una exigencia de reflexividad sin fin.

Ahora bien, cabe observar lo siguiente. Interpretando a Lévinas, podría decirse que el etnocentrismo trascendental e intrínsecamente amoral, según se lo describió más arriba, es falso en tanto todo etnocentrismo es imposible. Y ello por dos razones. La primera dice: la relación con la alteridad antes que nada es una relación ética. Y en

segundo lugar, porque la relación con el otro, previamente a ser una relación forjada en un correlato intencional, es decir, relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido co-constituidos en una síntesis intencional (Husserl), es ya responsabilidad por el otro incluso antes de cualquier conocimiento que se tenga de él. Para Lévinas, la estructura propia de la subjetividad la hace capaz de desbordarse a sí misma con el fin de recepcionar al otro en su infinitud: su modo de ser originario es el de ser anti-etnocéntrica. Y recepciona al otro en tanto que otro como un ente en el cual toda proyección que el sí mismo proyecta sobre aquel es posterior a la recepción primera y originaria que alcanza a la contraparte. En la recepción del otro no hay actividad del sí mismo que lo predetermine, puesto que la manera en que se relacionan no es acción, sino *pathos*; no es conocimiento, sino responsabilidad, responsabilidad como estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad (Lévinas, 2000: 84).

Se observa así la inextinguible presencia del otro en la subjetividad, presencia que la constituye y devela al etnocentrismo como imposible mostrando la contradicción que se expresa en sus propios términos. La fenomenología de Lévinas consiste en constatar que la “identidad del *yo* y de ese *yo pienso* no es capaz de abarcar al otro hombre, precisamente por la alteridad y la irreductible trascendencia del otro” (Lévinas, 1985: 308, las bastardilla son del autor). Pero este “otro”, trascendente e irreductible a las formas de la razón, no es aquello que mantiene con el Yo una relación donde toda posibilidad de comunicación falla, por el contrario, la alteridad está inserta en la estructura misma de la subjetividad y su esencia es ser infinito allí donde sólo parece haber finitud: lo infinito de lo humano es lo otro de sí mismo<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En una famosa cita de su gran obra *Totalidad e infinito*, Lévinas descubre en la idea de infinito de Descartes el testimonio de la presencia de la alteridad inserta en la estructura misma de la subjetividad: “Lo infinito no es primero para revelarse *después*. Su infinidad se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea. La infinidad se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo, contiene sin embargo en sí lo que no puede contener ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de

Lévinas inserta el pulso de la alteridad en el núcleo de la subjetividad, en la más honda intimidad de la conciencia. Decir que en ella habita esencialmente el otro es localizarlo más allá de toda historia y más acá de toda geografía. Pero esta garantía de resguardo no puede impedir el horror, la injusticia y la suspensión de la moral:

“[...] el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana –de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre- de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro.” (Lévinas, 2006a: 59)

Sin embargo, existe la esperanza, pues en este ser conscientes de la amenaza la conciencia moral se expresa en la forma de tiempo, de excepcional anticipación, a fin de evitar o prevenir el momento de la inhumanidad. “Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición –ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro [...]” (*Ibid.*)

Lévinas, al tanto de esta amenaza, se abocó a la tarea de denunciar a *este* mundo copado por las fuerzas del *mal esencial* cuyo signo irrevocable hasta la eternidad será Auschwitz y cuya intención puede vislumbrarse en el fundamento que anima el genocidio: la acción de erradicar la diferencia para erigirse como totalidad. Denuncia que expuso las grietas imborrables presentes en todo discurso totalizador, denuncia que a su vez logró desenmascarar la falsa ilusión que los ejércitos de ocupación imponen con sangre. En Lévinas, la ultraterrenalidad platónica o la escatología religiosa sirven a los fines de mostrar que la otredad habita la mismidad sin que nada pueda borrarla: toda intencionalidad fruto de una conciencia está transida de la alteridad que la estructura y que la posibilita. La alteridad es indestructible incluso cuando se mata. Pero en dicha denuncia también se inscribe la esperanza, esperanza como posibilidad de replantear la

---

contener más de lo que es posible contener. Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo Infinito.” Lévinas, E., (2006a: 52-53, la bastardilla es del autor).

estructura del Estado, su rol y sus funciones ¿Cómo debe ser un Estado, cuál es su rol, su sentido de ser para el hombre? Proteger el refugio donde habita la exterioridad, el hogar de la humanidad del hombre, el infinito que abre de persona a persona la relación con el prójimo.

Lévinas llama a pensar las complejas motivaciones que están detrás de la política. “Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es lobo del hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre.” (Lévinas, 2000: 69) ¿De dónde proviene lo social, sus instituciones, las formas universales y sus leyes?, se pregunta el autor ¿Proviene de haber logrado imponer un límite a la guerra entre los hombres o “de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre”? ¿Acaso no es la guerra otra cosa sino el síntoma del combate del hombre por obturar la emergencia siempre pujante de la infinitud?

Lévinas, de este modo, ha desafiado, criticado y denunciado a la antropología filosófica en sus presupuestos más profundos, pues ha cambiado la concepción misma del hombre al entenderlo como aquello que está más allá de las determinaciones impuestas por el cálculo de la guerra como proyección de la totalidad –gran crítica, en particular, a la antropología de las representaciones colectivas y del hecho social de Durkheim-. Sin embargo, como expresa el profesor García Gonzalez en su texto *Introducción a la filosofía de Levinas*, por mucho que se formule una antropología en la que el hombre se constituya desde lo otro, desde los demás y para ellos, la noción misma de antropología no deja de obedecer al intento del sí mismo por comprenderse. “Y este intento está viciado, en orden a la vigencia de la alteridad, por dos razones: por su índole reductivamente teórica, ensimismada en el plano ideal –y cuyo signo es la

subjetividad misma ubicada en el centro de toda la argumentación (agrego yo, J. Ch).-, y porque con él el hombre sigue buscándose a sí mismo.” (García Gonzalez, 2001: 65-66)

Cuando Lévinas intente responder a esta crítica que él mismo se hace, su respuesta llegará en la dirección de una disolución absoluta del Yo en beneficio del otro cuya verdadera significación debe encontrarse en la reducción positiva de todo resto ontológico como límite insuperable. Disolver ese Yo pasará a ser la preocupación más apremiante de Lévinas, y significará elegir una dirección cuyo propósito será decir lo indecible<sup>6</sup>, superar el lenguaje de la ontología<sup>7</sup>.

Lévinas descarta el diseño de una teoría de la ética para, a posteriori, acompañarla con un conjunto de leyes y normas acordes a sus desarrollos anteriores. Él no va a proponer una arquitectónica del Estado proyectado con el fin de salvaguardar la infinitud del prójimo. De allí que tras la lectura de sus textos surja de inmediato y con total naturalidad la pregunta por la construcción real de ese Estado y sus posibilidades fácticas de erigirse en realidad. El autor franco-lituano es clarísimo respecto de lo que no debe hacerse, pero no puede decirse lo mismo respecto de qué es lo que nuestra realidad fáctica requiere y cómo puede lograrse. Es consabido que la paz no podría significar la “tranquilidad serena de lo idéntico –como propone Platón en *La República* (agrego yo, J. Ch).-, ni la alteridad se justificaría únicamente como la distinción lógica de las partes pertenecientes a un todo fraccionado y que relaciones rigurosamente recíprocas unen en un todo” –propuesta cuyo origen auspiciaba el futuro de la sociología racional y la ciencia política- (Lévinas, 2006b: 149) Pues es en el conocimiento del otro como “individuo de un género, de una clase, de una raza, como

---

<sup>6</sup> “Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo”, dice Wittgenstein (1997: 37). Esta comparación entre Lévinas y Wittgenstein está sugerida por Jesús Ayuso Díez en su introducción a la entrevista que Lévinas concedió a Philippe Nemo titulada *Ética e infinito*

<sup>7</sup> De este pasaje dará testimonio su segunda obra después de *Totalidad e infinito*, titulada *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (ya en el título quedan registras las intenciones superadoras recién mencionadas).

queda la paz invertida en odio; es el acceso al otro como una especie de esto o de aquello.” (*Ibid.*)

Por último, antes de pasar a la propuesta de Geertz, cabe mencionar la crítica que Lévinas dirige a las denominadas “transferencias de sentimiento”. Esta crítica es relevante porque permitirá enlazarla con aquella que Geertz, en otro contexto –la del surgimiento de los nuevos Estados de Asia y África, específicamente, Indonesia y Marruecos-, denomina “el problema de la fe conmovedora” (Geertz, 1999: 51). Según Lévinas, por la condición de *rehén* es por la que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad. “Todas las ‘transferencias de sentimiento’ –dice el autor- por las que los teóricos de la guerra original explican el nacimiento de la generosidad, no llegarían a fijarse en el Yo, si éste no fuese con todo su ser (o con todo su no-ser) rehén.” (Lévinas, 2005a: 233).

### **Geertz y el pensamiento ético**

Geertz también parte de una situación moral asimétrica: la del investigador y los nativos en los nuevos Estados. Pero no es idéntica a la asimetría como la entiende Lévinas, pues es una asimetría en los cálculos, “ontológica”, inversa a la asimetría pre-ontológica, “ética”, según la describiera Lévinas. Las ventajas y desventajas reales de cada uno –el antropólogo necesita informantes, los nativos buscan las oportunidades que alivien sus insuficiencias materiales cotidianas- producen la emergencia de un ámbito de negociación, el lugar donde se dan los intercambios, las contraprestaciones y las tensiones que pueden incluso terminar con la ruptura del vínculo. Y junto con el cálculo nace la “fe conmovedora” como catalizadora de las emociones del antropólogo desde el momento del arribo. Lévinas, justamente, afirmaba lo contrario, el nacimiento de la generosidad no está en la guerra y el cálculo desparejo, la magnificencia no es un



epifenómeno “óntico” del desequilibrio entre las cosas y los hombres. Aunque Geertz reconoce la irreductible molécula de moralidad que debe animar la tarea del investigador, su punto de partida no será reflexionar sobre ella. Por el contrario, situado en el contexto de la investigación de campo identifica asimetrías difíciles de erradicar, pero no de derecho, sino de hecho y es allí donde se pregunta y ubica la reflexión que interroga sobre la constitución moral de la disciplina.

La reflexión de Lévinas y la de Geertz, entonces, se muestran situadas en distintos planos –supongo que Lévinas diría que sus descripciones muestran las cosas tal como son de hecho y de derecho, pero creo que llega a entenderse a lo que apunto con esto-, mientras el primero otorga al prójimo, a la alteridad, el lugar de la Altura, Geertz no es que vaya a negárselo, pero sitúa al otro en una desventaja material que pone en jaque los intereses de la investigación. Sin embargo, Geertz deja entrever que los apremios de la vida cotidiana en las áreas de investigación conmueven la percepción del antropólogo, lo determinan emocional y moralmente, y es la conmoción que padece el antropólogo aquello que no debe dejarse a un lado, sino ser incorporado a fin de lograr un mayor enriquecimiento de la tarea. Geertz vive las asimetrías como una realidad de hecho que le incumbe moralmente, pero también metodológicamente, incorporándolas y aprehendiéndolas como un elemento insustituible del trabajo de campo etnográfico. Su intención, motivada por una demanda de orden ético, surca un terreno complejo donde existe la multiplicidad de variables particulares propia de un tipo de trabajo de campo donde el otro percibe al antropólogo como un tiempo de nuevas oportunidades para el mejoramiento de su vida, mientras el antropólogo sabe que esas oportunidades nunca llegarán a ser tan reales como el nativo las concibe.

“Desde el punto de mis propias reacciones –dice Geertz-, es lo que considero ‘el problema de la fe conmovedora’. No resulta del todo cómodo vivir entre personas que

sienten que van a heredar repentinamente unas enormes posibilidades, que con seguridad tienen todo el derecho del mundo a poseer, pero que con toda probabilidad no recibirán.” La intención de Geertz es clara, propone una ética vocacional de los hechos, y describe la trama compleja de elementos que intervienen en la relación con los nativos –especialmente con los informantes- a fin de calibrar las posibilidades de *actuar* de una manera moralmente correcta, en un contexto socio-histórico determinado, cuando se llega allí como un antropólogo para trabajar.

Geertz exhibe otra aporía que enfrenta al investigador social cuando trabaja en los nuevos Estados: “el desequilibrio entre la capacidad para poner al descubierto problemas y la facultad de resolverlos y la inherente tensión moral que existe entre el investigador y su objeto.” (Geertz, 1999: 58) Lo cual explicita la existencia de un desfase entre las soluciones que el antropólogo puede brindarle a los Estados, soluciones a largo plazo que involucran desventajas para los habitantes a corto plazo. Todo lo cual vuelve, una vez más, moralmente conflictiva la tarea de investigación. Ya no se trata de hasta qué punto somos éticamente rehenes del otro –lo que Geertz está pensando se encuentra por encima del plano de la fundamentación-, sino cómo responder *efectivamente*, de hecho, a una responsabilidad que se asumió desde el primer momento. El posicionamiento de una ética *a priori* no alcanza para garantizar una acción moral correcta en un contexto particular y determinado, sin embargo, Geertz tampoco la niega. La tarea del investigador, brindar soluciones, de quedar en jaque mate por las aporías que la realidad de hecho le presenta, mostraría la artificialidad de dicha tarea. Es decir, su existencia sólo estaría garantizada si se niega a sí misma en lo más profundo de sí, en su contenido moral, en su realidad de hecho. Probablemente el antropólogo nunca logre superar del todo estas tensiones, y ello no tanto a una insuficiencia epistemológica o metodológica aún no resuelta, como por el hecho de que

es ése el lugar que le es propio. Se trata de aceptar a la antropología según el estado que le es propio, el de perpetuo jaque –“Los remordimientos de Occidente se llaman antropología”, comenta Octavio Paz (2003: 272)-, lo cual es distinto a decir jaque mate.

Al antropólogo le sigue quedando muchísimo por hacer. Específicamente continuar navegando con vistas al faro de la razón. Para Geertz ha quedado claro, en lo tocante al impulso que debe dar la antropología a las soluciones de los nuevos Estados, “que los hilos no existen y que los hombres no son marionetas; se trata de que toda la empresa va dirigida no hacia la imposible tarea de controlar la historia, sino hacia la tarea quijotesca de ensanchar el papel que la razón desempeña en ella.” (Geertz, 1999: 59) Con ello, Geertz ha dado una respuesta a la aporía, su respuesta consiste en mostrar que, en tanto aporía, no existe respuesta, pero ello es insuficiente para justificar un temprano abandono de la pelea por vías ilegítimas. Geertz –un “humano demasiado humano” que supo cultivar el arte de la sutil construcción de rascacielos sobre aguas limítrofes- aprovecha haber identificado estas aporías y su confesa irresolución para dirigir, a partir de allí, una crítica al interior de las ciencias sociales. Sus productores, los científicos sociales, parecen estar animados por cierta omnipotencia o, dicho por el lado reverso del síntoma, por una total desazón. Frente a las aporías morales que se le presentan, la mejor respuesta que han sabido dar, afirma que ellos “no se mueven en absoluto por preocupaciones morales, al menos mientras practican su ciencia.” El problema, a parte de la cuestionable verdad de poder considerarse moralmente aséptico, es lo peligroso de esta insensibilidad:

“[...] en el trabajo de campo antropológico, la imparcialidad no es ni un don natural ni un talento prefabricado. Es un logro parcial, ganado trabajosamente y precariamente mantenido. El pequeño desinterés que uno trata de alcanzar no proviene del fracaso en sentir emociones o del negarse a percibir las en los demás, ni tampoco de encerrarse dentro de un vacío moral. Proviene de una sujeción personal a una ética vocacional.” (Geertz, 1999: 60)

Esta bellísima y lúcida concepción de la “ética vocacional” ¿dónde encuentra su fuerza, la apoyatura que la sostiene erguida entre tanto humo? Geertz dirá, fuera de la disciplina si bien se realiza dentro de ella ¿Cómo afirmar que está fuera de ella si de lo que se trata es justamente de una ética de la vocación? Porque lo característico del trabajo de campo como una forma de conducta es que no permite la separación taxativa entre “las esferas ocupacionales y extra-ocupacionales de la propia vida.”

Para Geertz, la profundización del conocimiento científico está atada a la creciente reacción moral frente a los otros. La asepsia del científico de laboratorio es inconducente para el trabajo de campo, pues pretende eliminar la tensión creciente entre ambos polos del asunto. Anularla sería anular la riqueza de un conocimiento que, en rigor, ella misma pretende ensalzar. El entendimiento se muestra en sutil diálogo con la actividad moral que lo enfrenta y cuestiona, aportándole el fertilizante necesario para mejorar el fruto de sus respuestas tanto como sus preguntas. De allí, afirma “que el juzgar sin comprensión constituye una ofensa contra la moralidad” (Geertz, 1999: 62), proposición a la que podría agregársele una segunda parte: el juzgar sin moralidad constituye una ofensa para el entendimiento.

### **¿Veredas enfrentadas?**

Para Lévinas toda actividad del conocimiento se agota en el Si mismo. El acceso a lo otro, al otro, evade y niega los caminos de la ciencia. Probablemente este aspecto reaccionario de la ética leviniana ante la ciencia sea, paradójicamente, tan radical y estéril como la asepsia científica cuando se piensa virtuosa si está liberada de todo juicio valorativo ¿Quizás Lévinas entienda a la ciencia toda como moralmente aséptica, el modelo de laboratorio, en el fondo, actuando de paradigma, incluso para la sociología

racional: “es el acceso al otro como una especie de esto o de aquello”, decía él? Geertz, por el contrario, si se muestra radical es solo por sus sutilezas, por crear espacios intermedios, evitar los polos y las dicotomías tajantes. Lo cual confirma, a la vez, la cercanía de ambos pensadores en otro sentido, sobre todo cuando el último muestra la posibilidad de una ética vocacional granizada fuera de sí misma, en lo que él denomina una “ética personal” ¿Qué es una ética personal? Geertz no lo explicita, lo da por sobreentendido. Pero ¿eso alcanza si lo que se está buscando es desanudar, en la medida de lo posible, las trabas morales que entorpecen el trabajo antropológico, no por el hecho de ser morales, sino por fijarse allí donde no les corresponde estar? La asepsia moral, aunque se perciba a sí misma como moralmente neutra, es un caso paradigmático de la mala ubicación en la que la moral puede ser emplazada, pues ya está allí operando incluso antes de toda reflexión. Solo que en lugar de dársele el espacio adecuado, donde adecuado no significa libre de tensiones, los investigadores pretenden hacerla desaparecer mediante artilugios más cercanos a la nigromancia que a la ciencia. Por lo tanto ¿todo ello, no reafirma primero la inexistencia de etnocentrismo trascendental al ver que el otro por ser el otro que es –y no lo que el investigador proyecta sobre aquel– con-mueve, para solo después, pero siempre a partir de allí, dar el sentido correcto al entendimiento? De algún modo, cuando Geertz habla de una “moral vocacional”, también parece creerlo así. Al respecto dice:

“La llamada a la aplicación del ‘método científico’ en la investigación de los asuntos humanos es una llamada a enfrentarse directamente con ese divorcio entre el sentido (*sense*) y la sensibilidad, al que acertadamente se ha diagnosticado como el mal de nuestro tiempo [...]” (Geertz, 1999: 63)

No caben dudas, los interrogantes en torno a la convergencia de propuestas de estos dos autores siguen con vigencia, la sutura no ha sido perfecta. Sin embargo, ahí donde Geertz detiene sus reflexiones, es decir, más allá –o más acá–, en la pregunta por

el ser de la “ética personal”, parece ser la hora cuando los análisis levinianos comienzan. En sentido inverso, donde Lévinas deja a otro la tarea de desarrollar la arquitectónica del Estado y la ética<sup>8</sup>, ahí, cuando la aurora comienza a iluminar con sus primeros rayos el suelo de los hechos, Geertz instala su tienda. Probablemente nunca encontremos una respuesta certera en torno a las convergencias antes mencionadas. Sin embargo, nuestra pulsión ética nos sigue moviendo a buscarlas.

Este brevísimo y poco determinante análisis sobre la constitución moral de la disciplina permite plantear dos cuestiones. La primera es la interpelación de la filosofía a la antropología, filosofía para la cual las otras culturas es el otro más otro, la alteridad inextinguible como tal, otredad siempre exterior aunque no por ello incomunicada. La pregunta de rigor frente a la interpelación de la filosofía a la antropología es cómo realizar nuestra tarea si, a cambio de un etnocentrismo trascendental negado, obtenemos una ética donde el otro se muestra infranqueable con el pensamiento. Los capítulos subsiguientes serán un intento por mostrar cómo la antropología y la filosofía dialogan entre sí, siendo el eje central de las discusiones el estatuto del otro en tanto que otro, y el lugar que le corresponde dentro de la mismidad.

---

<sup>8</sup> Lévinas dice al respecto: “Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan solo buscar su sentido. No creo, en efecto, que toda filosofía deba ser programática. Sobre todo ha sido Husserl quien ha avanzado la idea de un programa de la filosofía. No cabe duda de que se puede construir una ética en función de la que acabo de decir, pero no es ese mi tema propio.” (Lévinas, 2000: 76)

## Capítulo 2.

### *El etnocentrismo a priori de Richard Rorty*

El capítulo precedente buscó determinar en qué medida era posible destrabar la tarea antropológica cuando la ilusión de una existencia falsa a la que denominé, por falta de un término mejor, etnocentrismo trascendental o *a priori* se produce como consecuencia del incorrecto emplazamiento de los cuestionamientos éticos mediante los cuales se la interpela. La subjetividad se vio esencialmente definida como ser-para-el-otro antes que ser-con-el-otro a partir de los aportes éticos de la filosofía de Lévinas. Ser-para-el-otro significa aquí afirmar la imposibilidad de etnocentrismo *a priori*. Sin embargo, la exposición encontró un punto de inflexión en el lugar mismo donde los análisis de Lévinas terminan y, según mi parecer, los de Geertz comienzan. Este último propone una “moral vocacional” para el trabajo de campo que está apoyada sobre una “ética personal” que no explicita en términos formales. Lo cual deja la puerta abierta para que sea expresada en los términos de la ética leviniana, invitando a comprender la “ética personal” que anunciara Geertz según la ética de Lévinas. Se identificó a su vez la reacción de Lévinas contra la ciencia que piensa al otro no en tanto otro sino como “esto o aquello”, como una cosa. Esta reacción contra la ciencia encontró una suerte de rectificación al mostrar que no toda ciencia está destinada a cosificar al otro. La propuesta de Geertz es la de una “ética vocacional” que se expresa en una forma de conocimiento que sí es respetuosa de la alteridad del otro en tanto que otro, es decir, una disciplina cifrada en la relación cara-a-cara que se mostró adecuada para articular los análisis de ambos autores. A partir de allí se continuó el camino trazado por Geertz sobre el trabajo de campo, pues los análisis de Lévinas terminan donde la acción reconstructiva en términos ya no formales ni descriptivos comienza. Geertz, por su

parte, instala en el proceso mismo de creación de conocimiento una ética personal, ahora entendida como anti-etnocéntrica -según se había interpretado a Lévinas-, la cual garantiza el paso firme sobre un camino donde la acusación de etnocentrismo *a priori* es infundada. Ello permite destrabar los problemas evidenciados en la introducción y abrir el sendero que lleva a pensar la diversidad cultural sin obstáculos etnocéntricos ilusorios.

A continuación se considerará un caso específico donde se defiende la existencia de etnocentrismo *a priori*. Su defensor es Richard Rorty y quien lo cuestiona es Geertz. En *Los usos de la diversidad* (1999), el antropólogo de Princeton revela los peligros nacientes de las maneras particulares de concebir el etnocentrismo defendidas por intelectuales de la talla de Lévi-Strauss o Rorty. Estos últimos encuentran en el etnocentrismo la posibilidad de alejar al otro de la mismidad. Según Lévi-Strauss (1984) con ello se evitaría la extinción de las singularidades producto del contacto cultural excesivo y degradante. En el caso de Rorty (1991), resolvería aquello que él llama “paradoja autorreferencial”, cuyas consecuencias son impedir que una cultura como la norteamericana –“burguesa, liberal y postmoderna”- se afirme sobre su propio *ethos* a fin de constituirse moralmente. En torno a Lévi-Strauss y su concepción de la diversidad cultural y el etnocentrismo versará el próximo capítulo. En el presente, por lo pronto, conviene abocarse a pensar la modalidad de etnocentrismo profesada por Rorty.

### **Un breve estado de la cuestión**

El tema de la conferencia *Los usos de la diversidad* (en Geertz, 1999: 65-92), dictada por Geertz en el año 1985, es el problema suscitado por “la actualísima discusión sobre cómo deben justificarse los valores”. Geertz, para darle un nombre más corto, la denominó: “el futuro del etnocentrismo.” (1999: 68) Por aquellos años, la



discusión acerca de cómo justificar los valores morales en un clima postmoderno avanzado<sup>9</sup> no resultaba ser un desafío menor. Según el autor, este tema estaba íntimamente relacionado con el pasado y el presente de la disciplina antropológica, puesto que “en los últimos 25 o 30 años, muchas son las fuerzas que coadyuvan a una mirada más indulgente de la autocentricidad cultural”. El fracaso en alcanzar las expectativas fijadas por los nuevos estados-nación tras las revoluciones libertadoras del siglo diecinueve, los movimientos sociales y populares del siglo veinte, el desenmascaramiento de realidades terribles sufridas por los pueblos al otro lado de la cortina de hierro, la ya mencionada crítica dirigida a la modernidad Occidental ilustrada, el colonialismo y la descolonización que deja al desnudo la traumática existencia de los pueblos subyugados por la potencias imperialistas, fueron algunas de las razones por las cuales durante las últimas tres décadas del siglo pasado se esgrimieron argumentos en defensa y en contra del etnocentrismo.

Paralelamente, las instituciones y organismos internacionales destinados a consolidar su acción en plano político y humanitario global –la ONU y la OEA, entre otras-, tanto como el FMI y el Banco Mundial respecto al cuidado y respaldo económico de los estados, han evidenciado una dificultad –por no decir un rotundo fracaso- en llevar a cabo la gigantesca tarea de equilibrar el mundo. Foros de debate internacional como la UNESCO y la producción de conocimiento en las ciencias sociales, por su parte, han ayudado a consolidar la progresiva conciencia de que el consenso universal sobre cuestiones normativas no está, y posiblemente no llegue a estar nunca al alcance.

---

<sup>9</sup> Para un panorama crítico y general de la relación entre antropología y postmodernidad ver Carlos Reynoso (2003). Una polémica concreta que se llevó a cabo fue el debate entre Marshal Sahlins ([1985] 1997) y Gananath Obeyesekere (1992) Para el surgimiento del término “posmoderno” ver Perry Anderson (2000). Una aproximación al amplísimo tema modernidad / postmodernidad puede encontrarse en Nicolás Casullo (1993). Para una introducción al pensamiento crítico y al giro des-colonial en filosofía y otras disciplinas véase, Catherine Walsh (2006).

Pues no todo el mundo va a acabar concordando respecto de qué es *lo* decente o *lo* justo, “ni pronto, ni tal vez nunca.” (Geertz, 2002)

Existe también una duda creciente que se abre desde la periferia y cuestiona la supuesta necesidad de que se deban compartir mundialmente las pautas de vida fijadas desde un centro metropolitano y desarrollado que es la encarnación misma de la idea de progreso. Los hechos empíricos han socavado la convicción en el éxito de los proyectos desarrollistas que buscan extenderse desde el centro hacia la periferia. Este descreimiento provocó de manera progresiva una creciente inquietud por revisar los presupuestos e ideas que servían de guía a los planes de modernización. Un ejemplo representativo fue en su momento la crítica de Rodolfo Kusch a Paulo Freire. Según el último, “el desarrollo debe mutar el *ethos* popular” y para ello se debe educar al campesino con el fin de hacerlo comprender la urgente necesidad de que modifique su relación con la naturaleza y volverla transformadora. Kusch respondió a ese proyecto diciendo que “precisamente en este *ver* de otra forma las cosas resulta imposible, por no decir nocivo, eso de mutar el *ethos* de un pueblo como pretenden los desarrollistas, o inculcar el mito ciudadano de la transformación de la naturaleza como quiere Freire. Una mutación real sólo se podría llevar a cabo sustituyendo a los sujetos y eso sería inhumano.” (Kusch, 2006; Freire, 1992). Estas mismas discusiones pueden también observarse en el campo de la antropología del consumo, donde se evidencian las selectivas “resistencias” culturales que actúan sobre el avance de la modernización (Archetti, 1992).

En el nivel de lo social y lo cultural se cuestionó la imposición de normas y estilos de vida provenientes del centro. Tildándolas de ajenas a “la periferia” se buscó con ello reorientar la mirada hacia el *ethos* local, lo cual significó una revalorización de los estilos de vida propios, a la vez que se rechazaba la importación de cultura al

considerar lo extranjero como una regulación inadecuada de la moralidad particular. Se pensó que mediante esa imposición se degradaba lo propio de las sociedades periféricas identificándolas como atrasadas, primitivas, incluso amorales. Sin embargo, la revalorización de lo local no se dio exclusivamente en la periferia. Por el contrario, desde la década de 1960 los países centrales también comenzaron a experimentar un profundo cambio de actitud. En el prefacio a la edición de los clásicos *Routledge* de su libro *Pureza y peligro*, Mary Douglas describe sintéticamente el clima académico anglosajón de los dorados *sixties*. Allí puede verse cómo a partir de la guerra de Vietnam y el movimiento *hippie* todo parecía estar cambiando en los países “centrales”. La sociología en la década de 1950 había estado muy interesada en la marginalidad y en la construcción de los desvíos. Según la autora, el clima general se enfrentaba a la disposición más común de marginar y condenar. “La cultura de las décadas de 1960 y 1970 fue aun más lejos. Analizó minuciosamente todo tipo de dominación: la subordinación de las mujeres, la arrogancia colonial, el desprecio occidental hacia los orientales, la discriminación insensible contra los enfermos y los débiles.” (Douglas, 2007: 15)

La creciente aceptación de la diferencia y de lo local significó a la vez aceptar lo ridículo de las aspiraciones culturales hegemónicas. Sin embargo, en casos como el de la UNESCO<sup>10</sup>, aceptar lo inadecuado de esas intenciones devino en un “cosmopolitismo indulgente” cuyo signo fue el afán de no rechazar diferencia alguna por el simple hecho de serlo. Así se recayó en un relativismo ingenuo que tan siquiera supo asegurar con ello el ansiado “consenso universal”. Sin embargo, y más allá de todos estos fracasos evidentes a la hora de consensuar, Geertz se sorprende cuando antropólogos y filósofos muestran un recalcitrante etnocentrismo.

---

<sup>10</sup> Nos referimos al tono general que tiñó de un relativismo indulgente, según lo expresara Levi-Strauss, al “Año internacional de la Lucha contra el racismo y la discriminación racial” celebrado en 1971.

## Comunitarismo y etnocentrismo

Richard Rorty se yergue en defensa de un *comunitarismo* según el cual es posible alcanzar una cierta armonía moral sólo entre aquellos individuos que comparten valores, creencias y lealtades históricas matizadas en un lenguaje común. Y Rorty, aunque suene raro, no está solo en semejante cruzada. Una visión distinta, pero no menos etnocéntrica de “comunitarismo” es la de Alasdair MacIntyre, representante paradigmático de este tipo de propuestas. En *Tras la virtud* (2004) se propone recuperar como una moral deseable la ética aristotélica de las virtudes, pero sólo con una condición: que se renuncie a hacerla universal. La moral vendrá configurada por las especificidades de cada comunidad en tanto ésta se encuentre bien delimitada y diferenciada del resto. Esta comunidad, además, habrá de estructurarse en torno a un único eje, en el caso que propone MacIntyre, será una comunidad religiosa. En su prefacio a la nueva edición castellana de esta obra, Victoria Camps entiende que será productivo retener la lúcida crítica a los fallos y errores de la moral moderna según lo expresa el filósofo de Essex, sin embargo, no cree conveniente convenir con él cuando pretende resolver esos fallos con la aceptación de una moral tan contextualizada que tenga por ello que renunciar a la universalidad de sus ideales, “tirar la toalla de la universalidad es algo que la ética, por definición, no puede permitirse”, exclama la autora. Rorty, por su parte, vislumbra una sola cosa, la voluntad para adscribir libremente a una comunidad a partir de la identificación personal en sus valores. Las visiones panhumanas o cosmopolitas que ven en el futuro de la humanidad la consolidación de los ideales de la Revolución Francesa, para él, han entrado en crisis.

Los enfoques “comunitaristas” pueden también ser cruzados con aquellos estudios provenientes de las Ciencias Sociales donde la idea de “comunidad” es entendida como un constructor histórico consolidado en el sentimiento de pertenencia a

la misma. Lo que interesa a estos últimos enfoques no es tanto el derecho a que se de o no se de la comunidad religiosa, como sugiere MacIntyre, sino observar y estudiar los procesos que permitieron la conformación de comunidades de hecho. En su trabajo *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Benedict Anderson (2007) busca dar cuenta de los complejos procesos históricos mediante los cuales se creó una idea de “comunidad nacional” la cual tuvo a su cargo la tarea de garantizar la unión entre los sujetos a través de una “sensación personal de pertenencia” a la cual están ligados por sentimientos profundos cargados de una intensa emocionalidad. De ello resulta un sujeto identificado emocionalmente con su nación, capaz de defenderla hasta con la propia vida. Este enfoque, según mi parecer, cuestiona, entre otras cosas, la tradición de cuño liberal cuyas propuestas están marcadas por el sello metafísico de la filosofía política moderna, tanto en su variante inglesa, como la francesa. Éstas se basaban en una filosofía de la historia que eludía la problemática de los hechos fácticos inventando los suyos propios, esto es, “escribieron prehistorias conjeturales que estaban en consonancia con la fe en el progreso.” (Williams, 2003: 283) Las mismas postulan la existencia de pactantes entendidos como sujetos libres e iguales quienes ponen en juego su específica racionalidad instrumental con el propósito de abandonar el “estado de naturaleza” y conformar una comunidad política. Estos planteos dejan a un lado los “sentimientos” por considerarlos dispensable, mientras la relación entre comunidad artificialmente creada y sus integrantes está garantizada por algo más fuerte, la racionalidad instrumental y la búsqueda del beneficio individual.

Geertz también será sensible a este tipo de análisis; citando al filósofo norteamericano William James se pregunta ¿qué está pasando actualmente “en los ‘entresijos del sentimiento, los estratos más oscuros y ciegos del carácter’ de aquellos atrapados en luchas, concebidas y expresadas religiosamente por el sentido, la identidad

y el poder?” (Geertz, 2002: 159) Con ello el antropólogo evidencia la presencia en los análisis sociales contemporáneos de los aspectos subjetivos e individuales, el “estado de fe”, que se “cuela de nuevo por la ventana como sensibilidad comunitaria de un actor social religiosamente asertivo.” (*ibid.*)

Más allá de las diferencias, los comunitaristas comparten innegablemente el espíritu que ve con buenos ojos el aislacionismo cultural como pragmática de la buena moral en la vida social. El distanciamiento de los “otros” previene, o bien de la desintegración de la unidad más o menos compacta que da el agenciamiento de la propia cultura, o bien de la anomia social producida por el intento de compatibilizar unos valores morales con los del resto de la humanidad, volviéndolos imposibles de fijar como pautas necesarias de ser respetadas por todos. En su escrito, Geertz va a problematizar y criticar el etnocentrismo que ha arribado en forma de “comunitarismo” al pensamiento anglosajón a partir del fracaso de la moral cosmopolita.

Una aclaración más. *Los usos de la diversidad* es una reflexión que no está dirigida a eliminar cualquier rastro de duda que aún pueda quedar respecto a la utilidad o inutilidad de buscar un respaldo metafísico a valores *sustanciales*. Más bien intenta justificar por qué hoy cualquier reflexión cuyo interrogante sean los “valores morales” debe considerar el hecho fáctico de la diversidad cultural. Geertz se enfrenta a los antropólogos y filósofos más destacados –Levi-Strauss y Rorty, por ejemplo– acusándolos de *usar* la diversidad cultural a modo de justificativo y en defensa de un etnocentrismo ilegítimo. Dicho de otra manera, lo que denuncia Geertz es que no hayan podido encontrar una respuesta mejor que la del etnocentrismo a los problemas que incuestionablemente emergen de una realidad intercultural compleja.

### La crítica de Geertz a Rorty: interculturalidad vs. etnocentrismo

Geertz interpreta el etnocentrismo de Rorty como una falsa creencia según la cual el asilamiento cultural sería la única protección que tienen los hombres ante la amenaza de peores formas de ser y de vivir como grupo. Ya sea porque los mantiene culturalmente auténticos, o porque da una pauta comparativa cuyos efectos quedan siempre puertas adentro, lo cierto es que de la diversidad cultural se hace un uso estrecho. Geertz se expresa con una claridad sorprendente cuando critica las promesas del argumento etnocéntrico. Pues entiende que el etnocentrismo pierde de vista el hecho de que los problemas interculturales surgen no sólo en los límites del conjunto social – un adentro y un afuera homogéneos-, sino “en los lindes de nosotros mismos”<sup>11</sup>. En sus múltiples articulaciones, el mundo social y la extranjería no trazan taxativamente los límites entre un *nosotros*, que más allá de las diferencias endógenas, nos aglutina; y un *ellos* al que sólo cabe respetarle su derecho a diferenciarse. Por el contrario, en esta antinomia Geertz detecta la confusión que surge como consecuencia de la mala interpretación que hace Rorty del modo en que los grupos crean sus “sentidos”. Y aclara: el hecho de que existan comunidades intersubjetivas no implica que operen como “mónadas sin ventanas”.

Geertz intenta poner las cosas en claro. Las “formas de vida”, que esclarecedoramente llevó Wittgenstein a la filosofía analítica, tanto como el “desde el punto de vista del nativo”, con el que la antropología logró capitalizarse, no son categorías o enfoques que quieran decir que toda significación histórica, culturalmente constituida, sea el signo en sí de la veda a la que todo interprete exterior está sujeto. Y menos aún justifica la creencia de que toda comunidad histórica está encerrada en la

---

<sup>11</sup> Vale la pena notar la enorme similitud, si bien tomada de otro contexto, que esta afirmación de Geertz guarda con aquella sentencia que Etienne Balibar tomara de André Green para dar inicio a su artículo “¿Qué es una frontera?": “uno puede ser ciudadano o apátrida; pero es difícil imaginar que uno *es* una frontera”. (En Balibar, E., *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005.)

celda que es su propia cultura. Haciendo referencia a Wittgenstein –y acusando la mala interpretación que de él hace Rorty- Geertz dice que los límites del lenguaje, por cierto que son los límites del mundo del hablante, pero esto no implica que el alcance de las mentes, es decir, qué se pueda enunciar, apreciar y juzgar, esté “preso dentro de los márgenes de nuestra sociedad”.

Habermas crítica a Rorty de la misma manera. En respuesta a la crítica que éste le dirigiera a aquel, acusa la mala interpretación que el filósofo norteamericano hace de la noción wittgensteiniana de “formas de vida”, y afirma: “Las formas de vida son totalidades que surgen siempre en plural. Su coexistencia puede ocasionar fricciones, pero esta *diferencia* no produce automáticamente su *incompatibilidad*. Algo parecido sucede con el pluralismo de los valores y los sistemas de creencias.” (Habermas, 1994: 308; Rorty, 1994)

Por el contrario de lo que piensa Rorty, para Geertz es “el rango de signos que de alguna manera podemos tratar de interpretar, lo que define el espacio intelectual, emocional y moral en el que vivimos.” (1999: 79) Cuanto mayor sea este alcance en el intento por conocer a los otros, mayor será también la capacidad que tengan las personas para conocerse a ellas mismas. Así, un *otro*, aquel que piensa distinto a *nosotros*, puede llegar a ser cualquiera. Al no ser el grupo de pertenencia el que inamoviblemente fija las representaciones, deseos y creencias, la dicotomía *nosotros / ellos* que fija Rorty se muestra falsa. Geertz está buscando distanciarse a la vez del fijacionismo representacional que ejerce el grupo sobre los individuos que lo conforman, cuestionando una larga tradición antropológica que tiene a Durkheim y Levi-Strauss entre sus mayores exponentes. Entre las distintas sociedades existen asimetrías, pero éstas no están necesariamente circunscriptas a la distancia que se abre entre un grupo de pertenencia y otro porque el conjunto de representaciones no depende



absolutamente de él, el uso de la razón lo puede trascender en tanto no es éste el único agente u órgano social que las configura, es decir, que detenta la creación de lo social con exclusividad. Esta confusión la describe muy bien Lévinas al mostrar la nueva etapa que Durkheim abrió para el pensamiento Occidental. El filósofo franco-lituano explica que la obra de Durkheim –fundamentalmente sus textos más antropológicos- “aparecía también como una ‘sociología racional’; como elaboración de las categorías fundamentales de lo social, como lo que hoy se llamaría una ‘eidética de la sociedad’, partiendo de la idea-fuerza de que lo social no se reduce a la suma de las psicologías individuales. ¡Durkheim metafísico! La idea de que lo social es el orden mismo de lo espiritual, nueva intriga en el ser por encima del psiquismo animal y humano; el plano de las ‘representaciones colectiva’ definido con vigor y que abre la dimensión del espíritu dentro de la misma vida individual, donde únicamente llega el individuo a ser reconocido e incluso liberado.” (Lévinas, 2000: 28)

Situarse en las asimetrías que fluyen multidireccionalmente, es decir, intra e intergrupalmente es lo que hace posible localizar dónde desean emplazarse los individuos en el mundo. “Oscurecer estos hiatos y estas asimetrías relegándolos al ámbito de la reprimible o ignorable diferencia, a la mera semejanza”, que según Geertz es lo que el etnocentrismo está llamado a hacer, implica abandonar la posibilidad de transformar *la mismidad* de un modo integral.

Geertz impulsa a pensar los usos de la diversidad. El verdadero desafío es no usar la razón como un mero instrumento para la comprensión de las categorías con las que cada grupo organiza la realidad, sino penetrar con ella el terreno que inaugura la diferencia. Pues entre los usos de la diversidad existe uno que es el uso inteligente, el que llama a transitar el “terreno desigual” sin allanarlo. Las asimetrías acosan sin otro fin más que el de evidenciar la ineficacia de las definiciones que buscan englobar

definitivamente la diferencia. El antropólogo, por su parte, tiene por tarea exhibir las grietas que esconde el edificio del etnocentrismo. Lo que le queda a la razón ante la infinitud de la variabilidad humana no es lamentarse por la condición finita que padece el hombre, sino “explorar el carácter del espacio existente entre ellos”. Esta tarea nos cabe a todos. Compete a la humanidad, pues su misma existencia depende de que se logre mantener con vida su inherente condición intercultural. Geertz, con ello, destruye racionalmente cualquier argumento que pretenda ver en el etnocentrismo un cierre plausible a la incertidumbre que inaugura la condición humana intercultural.

La tarea de mantener con vida la trama intercultural involucra también a la etnografía, la cual aún tiene mucho para aportar. Si bien es cierto que sus usos son principalmente auxiliares, no obstante son reales, pues la etnografía es o debería ser, “una disciplina capacitadora”. Y a lo que capacita es a un intercambio “fructífero con una subjetividad variante.” Este desafío que tiene la etnografía por delante debe cumplirse en un contexto donde la diferencia no se haya lejana en tiempo y espacio, sino que nos habita en la cotidianeidad de nuestras vidas y en la experiencia que día a día se tiene de uno mismo.

Dicho esto, se verá ahora qué responde a estas polémicas y desafiantes tesis un filósofo tan sutil como Richard Rorty. Pero antes, un brevísimos repaso por algunos conceptos de su filosofía.

### **Conceptos ético-políticos de la filosofía de Rorty**

El pensamiento de Rorty podría ser ubicado entre dos extremos. Uno representado por el postmodernismo de J-F. Lyotard; el otro, por el neokantismo social de J. Habermas. Lyotard (1987) entiende a la Historia Universal como un metadiscurso universalizante que frente a la barbarie nazi de los campos de exterminio ha entrado en

crisis junto con la racionalidad moderna como principio rector del devenir humano. A ello se sumará la evidencia empírica del disenso, la activación de las diferencias, los islotes culturales sin comunicación mutua y la diversidad cultural.

Como consecuencia de todo ello, Lyotard devino un relativista radical de los distintos géneros o discursos culturales y epistemológicos. Existe, según él, una inconmensurabilidad de paradigmas entre los distintos discursos, ante lo cual sólo cabe un *conversacionalismo* simple y libre. Con ello rechaza todo intento de fijar discurso alguno, ya sea en el plano epistemológico o cultural, a una “metanarrativa”. Su crítica a la propuesta habermasiana se apoya, justamente, en su enfoque postmoderno general, donde la “autoconciencia del Sujeto Universal” sería indistinta de cualquier otra “retórica” de la emancipación, es decir, un discurso meramente particular con pretensiones de universalidad.

Me permito hacer un breve paréntesis para comentar cierto aspecto de la propuesta de Lyotard, compartida por muchos seguidores del pensamiento postmoderno, la cual considero necesario discutir en la medida en que guarda una relación estrecha con los conceptos que se intentan plasmar en este trabajo. Lyotard parece terminar por homologar la crisis del discurso epistemológico a la crisis del discurso cultural. Y si bien hay datos empíricos que así lo sugieren, creo que las reflexiones de Lyotard también invitan a pensar otras conclusiones. Lo que intento remarcar es la confirmación de la crisis de un tipo específico de discurso epistemológico, el que pretende fundamentar todo conocimiento científico a través del modelo teórico o físico-matemático. La modernidad cartesiana —que no es toda la modernidad— significó una modificación, por ejemplo, con respecto de las distinciones operadas por Aristóteles en el plano epistemológico. En Aristóteles encontramos que la científicidad que adquiere la política y la ética mediante el método “dialéctico”,

consistente en “mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático [...] porque [...] evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”, es mucho más respetuosa de sus objetos de estudio y eficaz, aunque naturalmente limitada. El paradigma teórico de la modernidad, con su espíritu orientado hacia las leyes universales, nos situaría, como dice Paul Ricoeur, “en el camino de la idea más peligrosa de todas [...], a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una cientificidad, comparables al saber y a la cientificidad requeridos en el orden teórico [...] que hay una ciencia de la praxis”; pretensión de saber en el orden ético y político que resultaría ruinosamente teórica, y peligrosa prácticamente, pues contendría en germen los peores fanatismos. Lúcidamente, Lyotard detectó estos conflictos, pero en vez de optar por una epistemología de cuño aristotélico, recayó en un relativismo radical que no es otra cosa más que la contracara de aquello que intenta criticar. Por eso considero que afirmar la innegable realidad fáctica de una variabilidad discursiva en el plano cultural, no implica necesariamente abrazar un relativismo epistemológico o privilegiar el conversacionalismo sobre el conocimiento científico, como en cierto modo lo hace también Rorty. Sólo que éste en lugar de definirse como un relativista –pues entiende por relativismo la afirmación según la cual cualquier perspectiva moral y política es tan buena como cualquier otra-, dice ser etnocéntrico -cree firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa-. (Aristóteles, 1993: 1094b 21-22 y 25-26; Ricoeur, 2000: 230-231; Gabriel, inédito.)

Habermas (1992), por su parte, considera “neoconservadores” a pensadores como Deleuze, Foucault y Lyotard. Al no ofrecer ninguna razón teórica para tomar una dirección social mejor que otra, el filósofo alemán ve en ellos ausencia de crítica y de capacidad transformadora de la vida social. Para Habermas habría que conservar al

menos un eje seguro para no abandonar la “crítica racional de las instituciones existentes” y preservar así el proyecto de una “política emancipatoria”<sup>12</sup>. Este autor considera que no se deben desechar las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas de la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración. Abandonar esta perspectiva “universalista” es traicionar las esperanzas sociales que han sido nucleares en la historia de la política liberal.

Rorty, al igual que Lyotard, desecha y rechaza las "metanarrativas", pero, a diferencia de éste, sigue defendiendo la necesidad de narrativas edificantes. En este sentido sigue los pasos de John Dewey al pensar que puede tenerse una narrativa histórica moralmente edificante sin necesidad de justificarla metafísicamente. Rorty ve deseable contar un relato sobre el progreso de Occidente, un relato cuyos episodios últimos subrayan cómo las cosas han ido alcanzado una progresiva mejoría.

Por ello Rorty se acerca también a Habermas. Sobre todo cuando contempla la sociedad liberal occidental como aquella en que las instituciones democráticas y una buena comunicación social pueden colaborar para producir un incremento en la igualdad y una disminución del sufrimiento. Por el contrario, se aleja de aquel, cuando Habermas no sólo cree conveniente promover una metanarrativa de la emancipación, sino que insiste en “la necesidad de legitimarla” metafísicamente.

Rorty nunca dejó de interesarse por los problemas de las democracias liberales. Gran parte de su trabajo estuvo dedicado a la caracterización de dichas sociedades, y su

---

<sup>12</sup> Según Giddens, “reconocemos tres maneras de abordar la política moderna (el radicalismo –incluyendo en esta categoría al marxismo-, el liberalismo y el conservadurismo), podemos decir que la política emancipatoria ha dominado en todas ellas, aunque de forma bastante diversa. Los pensadores políticos liberales, al igual que los radicales, han intentado liberar a los individuos y, más en general, las condiciones de la vida social de las trabas de las prácticas y los prejuicios anteriores. La libertad se a ha de alcanzar mediante la emancipación progresiva del individuo, en conjunción con el Estado liberal, más que por un proyecto de insurrección revolucionaria.” Giddens ubica a Habermas en esta corriente y agrega que dentro de las diferentes líneas de la política emancipatoria, están aquellos que ven al proceso de emancipación como guiado por una causalidad natural, otros –como Habermas-, entenderían que la relación es refleja, pues los humanos son capaces de utilizar la historia -y hacerla- reflejamente. (Giddens, 1997: 266)

objetivo fue detectar algunos de sus principales conflictos y diseñar propuestas para resolverlos. En su caracterización de las sociedades liberales, Rorty mantiene una visión postmetafísica del hombre y su mundo sociocultural, que denomina “democrática”. La sociedad democrática se distingue por ser un contexto social donde es imposible dar un razonamiento concluyente a la hora de elegir una ética. El máximo compromiso que se puede esperar es el que define al liberal: compromiso autoconsciente de su carencia de fundamento universal.

En su texto *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty (1991) erige la figura del “ironista” sobre las contradicciones que padece el “liberal burgués postmoderno”. Ironista es aquel que reconoce la absoluta contingencia de sus creencias y deseos, y se apoya en este reconocimiento para echar a andar la crítica de sí mismo y de la cultura en la que fue educado. Uno de los rasgos que va a derivar a partir de esta caracterización es el antifundamentalismo radical del ironista, cuya principal consecuencia es la extensión de la contingencia del lenguaje hacia el yo y la comunidad.

A falta de un fundamento metafísico sobre el cual elevar una moral racional, Rorty ve en la “solidaridad humana” la alternativa éticamente viable y edificante ante la crisis del pensamiento ilustrado. Esta solidaridad vendrá desprovista de un carácter universal y racional; pues “solidaridad humana” es un término que debe entenderse en referencia a aquel con el que se desea ser solidario, o sea, con aquel a quien se considera “uno de nosotros”, donde “nosotros” es algo mucho más restringido y local que la “humanidad”.

A diferencia de la ética racional ilustrada, donde los sentimientos poco o nada tienen que hacer, la ética rortyana ve en ellos la amalgama de una vida social deseable. Pero estos sentimientos de solidaridad son difícilmente universalizables, pues dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que den la impresión de ser las más

notorias, y la notoriedad estará dada, a final de cuentas, en función de un léxico último, históricamente contingente, y compartido grupalmente (Rorty, 1990: 207). De esta manera, para el liberal, la solidaridad humana no es cosa que dependa de la participación en una verdad común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta: la esperanza de que el mundo de uno –“las pequeñas cosas” en torno a las cuales uno ha tejido el propio léxico último- no será destruido. A partir de este breve repaso el concepto de etnocentrismo muestra sus raíces y permite una mejor aproximación al pensamiento de este brillante filósofo norteamericano.

### **Respuesta de Rorty a Geertz: agentes del amor y guardianes de la universalidad**

La respuesta de Rorty a Geertz no se hizo esperar. La misma llegó en *Sobre el etnocentrismo* (1997), un texto donde Rorty retoma algunas ideas expuestas en escritos anteriores y las reacomoda para patentizar la necesidad de abandonar cualquier propuesta que luche infructuosamente contra un etnocentrismo que sólo es problemático cuando no hay voluntad suficiente para afirmarlo sin escrúpulos.

A partir de su particular visión del “nosotros”, Rorty desarrolla en este texto un anti-anti-etnocentrismo, el cual debe concebirse “como una protesta contra la persistencia de la retórica de la Ilustración”. Protesta que cuaja en un cambio de estrategia filosófica, pues se pasa de una “autofundamentación” de los valores morales - típica del espíritu ilustrado-, a una contundente “autoafirmación” del *ethos* propio.

Rorty no ve en el etnocentrismo una cualidad peyorativa que se oponga a los ideales de la Filosofía Política moderna o a otras formas de cosmopolitismo humanista. Para Rorty toda conversación está situada en un espacio-tiempo determinado, lo cual la vuelve irremediabilmente etnocéntrica, aunque no necesariamente “etnocentrista”. Rorty entiende que los “dialogantes naturales” son inconscientes de su etnocentrismo,

aspecto que los diferencia del “etnocentrismo”, pues lo recusable no es el etnocentrismo en sí, sino el creer lícito adoptar conscientemente un etnocentrismo que rechaza la diferencia por la diferencia en sí. Para él todo anhelo es anhelo de aquello que nos es lícito anhelar, y dicha licitud está forjada en el propio “etnos” –configurador histórico de la matriz móvil de creencias y valores de un grupo-.

Rorty da un paso más y concluye que no es posible erradicar el sesgo etnocéntrico que permea toda visión tanto del mundo como de los otros que viven en él. Las conversaciones están siempre fijadas a un punto, un acuerdo mutuo o concordancia. Teóricamente, éste es cualquier punto, pero la realidad lo muestra siempre localizado y, por ende, ligado a las vicisitudes de la vida cultural. Si bien quienes dialogan, generalmente no tienen noticia de su etnocentrismo, los antropólogos y filósofos están dispuestos a demostrar que esto es así.

De hecho, Rorty ve a los antropólogos como una suerte de autoconciencia de Occidente, pues son los agentes encargados de elevar una crítica del propio etnocentrismo. A su vez, la existencia de estos antropólogos críticos depende del modo en que la sociedad democrática está estructurada, pues la democracia liberal otorga poder a dos tipos de agentes: los especialistas de la diversidad o agentes del amor y los guardianes de la universalidad o agentes de la justicia. Según Rorty, los primeros informan sobre la existencia de otros pueblos que “nuestra sociedad” no ha percibido o simplemente ha rechazado. Al hacerlos “visibles” y explicar su extraña conducta como “un conjunto de creencias y deseos coherentes”, motivan la aceptación de su ingreso en la sociedad de acogida. Los guardianes de la universalidad, por su parte, aseguran que una vez admitidos como ciudadanos, estos nuevos ingresantes sean tratados igual que el resto. Por último, los artistas y los medios de comunicación se encargarán de modificar



progresivamente la autoimagen que el propio grupo tiene de sí, pues habrán de configurar una representación del conjunto cada vez más cosmopolita.

De seguirse este argumento, no parece que existan más problemas en torno a los *usos de la diversidad* que el de limitar las funciones de estos tres tipos de agentes. Rorty se acerca demasiado al orden que ya propusiera Platón en *La República*. Mientras cada grupo de especialistas actúe de manera independiente evitando los solapamientos que puedan entorpecer, incluso distorsionar, el correcto uso de la diversidad es posible hablar de un progreso moral. Por ello Rorty dice, “tiendo a dejar de lado los interrogantes que plantea Geertz sobre la resolución de las cuestiones sociales creadas por la diversidad cultural diciendo que simplemente deberíamos seguir haciendo lo que nuestra sociedad liberal ya está haciendo: prestar oídos a los especialistas en la particularidad (...) y esperar que sigan ampliando nuestra imaginación moral.”(1997: 280)

Finalmente, este argumento le sirve a Rorty para responder a Geertz. Según el filósofo norteamericano, las críticas que propone Geertz son la consecuencia de aplicar la reflexión antropológica a un ámbito de la vida social que ya no es el de su incumbencia. El adecuado uso de la diversidad sólo es posible si se respeta el trabajo diferenciado, aunque sincronizado, de los agentes de la particularidad y los agentes de la universalidad. Dicho de otra forma, lo inadecuado del planteo de Geertz a los ojos de Rorty es que éste ha transgredido los límites que le fueron inicialmente asignados. Pues la tarea de los especialistas de la diversidad no es resolver los problemas que surgen al interior de la vida institucional democrática. Al extralimitar el campo de aplicación de la reflexión antropológica Geertz creó falsos interrogantes que Rorty deshecha de entrada. Los agentes del amor (el conocimiento institucionalizado), tanto como los guardianes de la universalidad (la justicia institucionalizada), ocupan casilleros estancos: allí donde

termina la jurisdicción de unos comienza a regir la de los otros. Esto significa que la producción de saber antropológico está guiada *a priori* por una función social impuesta desde arriba, pues la antropología sirve a los fines prefijados por una democracia liberal burguesa que, en último término, fija las fronteras de su autonomía.

Estas últimas observaciones habilitan a seguir pensando qué tratamiento teórico se está haciendo de la diversidad cultural y cuáles son los fines que se persiguen con ello. Es decir, el marco teórico en el cual se encuadra y define la diversidad cultural y sus problemas, devela a la vez el marco político desde el cual se enuncia y se piensa al otro, temas éstos que se plantearon de interés para el presente escrito.

### **La diversidad cultural según Rorty y sus consecuencias**

Rorty presenta un visión interesante, aunque problemática, de otredad. Esta queda definida como todo aquello que no es “nosotros”. Donde “nosotros” es una comunidad homogénea o cuasi-homogénea que resulta imposible de encontrar empíricamente, pero que conceptualmente habla de diversidad cultural dentro los límites de la mismidad política que representa la democracia liberal. Dicha definición, además, no permite a los antropólogos decir qué entienden ellos mismo por diversidad; pues de seguirse a Rorty, paradójicamente, los antropólogos serían todo menos una autoridad para hablar de *la* diversidad y sus usos al interior de la democracia en tanto su tarea termina cuando la alteridad ha sido ya incorporada a la mismidad, dicho en otros términos, lo que fija conceptualmente qué es el otro son las fronteras políticas y no la propia diversidad cultural: quien haya logrado ser incorporado a la vida democrática liberal es un ejemplar de la diversidad y el pluralismo reinante, pero por ello mismo debió dejar de ser un otro en tanto que otro.

Rorty proyecta una imagen meramente funcional de la antropología, pues sería una institución democrática del saber con la notable característica de operar como un puente entre el afuera y el adentro, entre la comunidad de origen y el vasto espacio donde se agrupa la comunidad “de llegada”. Quedaría por analizar, de todos modos, cuál es la comunidad de origen y cuál es la de llegada cuando se mencionan situaciones como la de América Latina desde la creación del proyecto Panamericano, Corea en 1950, Vitnam en los 60' y 70', Medio Oriente y el mundo musulmán últimamente, etc., lo cual muestra qué concepción tiene Rorty del mundo. Su visión parece cercana a la idea de un mundo a la vez globalizado y a la vez medieval. Cuando se habla de Estados Unidos como democracia independiente se estaría hablando de una de las muchas ciudades amuralladas que operan como átomos incomunicados, fortificaciones militarizadas que resguardan la libertad del potencial ataque foráneo. Pero a su vez se plantea un mundo interconectado y globalizado que amenaza con borrar las fronteras cuando a quien se tiene en la mira es a la alteridad. El mundo provinciano y comunitarista de Rorty es sólo de puertas para adentro, mientras afuera las fronteras de los Estados deben ser permeables y porosas, la globalización económica y militar se justifica más allá de las fronteras de la democracia y en razón de ésta.

Bajo este panorama, el saber antropológico –lo que los otros piensan de ellos mismos y también lo que los otros piensan de “nosotros”- se presenta funcionalmente dependiente de las instituciones democráticas que lo posibilitan, perdiendo la autonomía de una ciencia crítica que también puede tener por objeto de estudio a la propia sociedad en base al conocimiento que los otros tienen de nosotros. Rorty incurre en un funcionalismo generalizado que sirve a los fines del mantenimiento del *status quo*. Ahora bien, cabe preguntarle a Rorty cómo pueden ser modificadas y mejoradas las instituciones democráticas si todo saber es dependiente de la estructura institucional que

lo contiene, y que a su vez le niega su autonomía. Quien esté de acuerdo con Rorty debe aceptar que las mejorías en la vida social democrática estarán siempre orientadas hacia fines predeterminados por el sistema, negándole al saber la facultad de fijar sus propios fines y metas, todo lo cual anula la posibilidad de crear un pensamiento crítico e independiente. Lo que motoriza la autonomía crítica de la antropología como ciencia es la valorización de la voz del otro como voz legítima y necesaria de ser escuchada, porque a partir de ella es posible reorientar nuestras metas y nuestros fines gracias a las metas y los fines que provienen del otro como sujeto interpelante. Pero en Rorty esta posibilidad queda negada, pues la voz del otro sólo es atendible cuando ya ha sido incorporado como diversidad en la mismidad, pero nunca mientras sea un otro que en tanto otro nos interpela desde el exterior, exterior incluso puertas adentro (los musulmanes que hoy viven en USA) o puertas afuera de la democracia.

Geertz, contrariamente, propone expandir los usos de la diversidad con el fin de comprender que hay ciertos hechos a los cuales sólo le cabe un tipo de justicia y es la del anti-etnocentrismo. Pues él ha detectado un punto de fuga en el monopolio de la ley que Rorty le entrega a la justicia procesal. Esta detección exige la presencia del antropólogo allí donde Rorty la descarta. Lo que Geertz critica es lo incorrecto de haber asumido que la justicia está absolutamente determinada por el “léxico último” – recuérdese la sentencia que declara que “los límites del lenguaje son los límites del mundo del hablante”- pues los límites del lenguaje social no son ni deben ser los de la justicia. La justicia debe pensarse a sí misma siempre *más allá* de toda justicia posible aquí y ahora, pues su sentido más íntimo, su verdad, no puede subsumirse en ninguna instancia ordenadora o institucional última. “Justicia” habla de la tarea de crear los espacios para que la justicia se realice. La justicia –la institución- crea justicia si es *para* la diferencia, y no cuando espera a que ésta se convierta en *mismidad* a fin de poder,

recién ahí, actuar. Justicia, por lo tanto, debe entenderse como el esfuerzo que ella realiza para trascenderse a sí misma de las operaciones etnocéntricas que la definen y que la atan al *aquí y ahora*.

Es definitiva, quiero decir que debe atenderse al otro antes y no esperar a que los especialistas de la diversidad realicen sus excursiones a la exterioridad para traer consigo las materias primas que nuestra sociedad -¿industrial?- habrá de procesar. La democracia liberal con sus instituciones no es una máquina procesadora de exotismos que una vez metabolizados pueden pasar por el examen neutral de una justicia procesal que los contemple y les de reconocimiento. Por mi parte, creo que la actual existencia de *las* antropologías -“antropología jurídica”, “antropología de la salud”, “antropología de la educación”, etc.- no es el signo de su decadencia disciplinar (la desaparición del tradicional objeto de estudio), sino la constatación de que su lucidez para encontrar en los “otros” pistas que nos ayuden a elaborar nuestros propios problemas -problemas que ahora incluyen a los “otros” en tanto parte insustituible del ser nos-*otros*-, sigue siendo el camino que debemos transitar y construir. No somos ni los pseudópodos de un hemisferio imperial, ni incorregibles románticos atados a los nativos por un “amor” exotizante. Aprendimos a mirarnos a nosotros mismos del mismo modo en que solíamos mirar a los otros. Esa “mirada” -mayor riqueza de la antropología- debe volverse críticamente, penetrando incluso el sagrado cenáculo de la justicia procesal que la filosofía política liberal norteamericana -Rorty inclusive- tanto se esfuerza en proteger.

Para Rorty, si se quiere seguir siendo una sociedad democrática, burguesa y liberal, deben sostenerse las instituciones ya que son ellas las que estructuran la vida social con el fin de dar la forma que la determina. La pregunta es, nuevamente, por qué hay zonas factibles de ser cuestionadas y reconfiguradas y otras no. Por qué las instituciones no pueden ser objeto de la reflexión antropológica, si justamente repensar

“todo” –es decir, indagar responsablemente acerca de la democracia en sí misma- es lo que hace a una sociedad democrática. Examinar las instituciones democráticas hace a esa sociedad más democrática, y no a la inversa. Coincido con Rorty en que no existe un “buen funcionamiento” de la democracia que habría de ser hallado en los mapas cósmicos de alguna galaxia eterna y lejana, pero tampoco puede decirse por ello que las instituciones democráticas tal como están dadas en nuestro propio etnos, por el simple hecho de estar allí, deban ser aceptadas como tal. Se entiende, por el contrario, que su buen funcionamiento depende de su capacidad para crear el ámbito civil necesario donde ellas mismas puedan ser criticadas y, sólo a partir de allí –y por ello mismo- democratizadas.

Geertz es categórico: la antropología no tiene por objetivo acercar la alteridad al mundo burgués, sino que le cabe una tarea facultativa sobre el conjunto social general. Esta tarea es ayudar a pensar y a practicar una vida *en* la diferencia, diferencia que nos determina incluso antes de que se logre autoconciencia de ella. La antropología no es una industria manufacturera de la diversidad cultural que en nombre del “amor” fagocita al otro en su alteridad para convertirlo en “uno de nosotros”. Uno de nosotros al cual ahora sí le cabe la justicia de la sociedad burguesa. Porque a quien más le cabe justicia es a la diferencia en tanto diferencia, justicia que declara que ésta no se le puede negar a nadie. Por eso rechazo el funcionalismo de Rorty: la tarea de la antropología no debe terminar necesariamente en la puerta de los tribunales. No es una disciplina intermediaria que acerca los reclamos provenientes de una exterioridad carente de reconocimiento, sino que piensa a/con una alteridad que cuestiona la sociedad burguesa desde adentro -y no sólo desde afuera-. Geertz entiende que la diferencia *ya* está *en* nosotros como una interioridad medular, y “desde acá” devela un etnocentrismo que al

presuponer la homogeneidad del “nosotros” es siempre inauténtico. Lo Mismo ya es Otro.

A diferencia de la propuesta de Rorty, donde los antropólogos hacen “visibles a estos candidatos al ingreso” -de qué ingreso está hablando, si ya están entre nosotros determinándonos incluso antes de que tengamos noticias de ello-, Geertz propone una pedagogía de la diferencia que flexibilice la reticencia injustificada a darle reconocimiento a quienes ya forman parte de nuestro *ethnos*.

Geertz toma el toro por las astas proponiendo repensar nuestro modo de pensar la diversidad que está *en* nuestra *piel*, y no más allá de los márgenes que dibujan los ríos. A la antropología le cabe una tarea pedagógica definitiva que devela los mecanismos de poder y dominación que se esconden detrás del llamado al etnocentrismo. Mecanismos que intentan -bajo una filosofía del lenguaje demasiado exquisita- ocultar las verdaderas acciones que llevan a cabo los grupos corporativistas dominantes. Llamar agentes del amor a los antropólogos es dejarles un lugar puramente funcional al sistema cuando, en rigor, la antropología debe pensarse y reafirmarse como ciencia crítica.

### Capítulo 3.

#### *Semiología de la cultura y antropología del lenguaje. Lévi-Strauss y Geertz ante la diversidad cultural*

El capítulo precedente fue dedicado al estudio de la propuesta de Rorty. En ella el autor no sólo afirma la existencia inextinguible de etnocentrismo, justamente por considerarlo a priori, sino que legitima también dicha existencia mediante el gesto de rechazar la “autofundamentación” característica del discurso anti-etnocéntrico y, en su lugar, señala un nuevo punto de partida situado en la “autoafirmación” del etnos propio. En última instancia, para Rorty, toda reflexión dirigida al tema del etnocentrismo no es más que un soliloquio etnocéntrico originado bajo “intenciones” anti-etnocéntricas de la cultura burguesa y postmoderna donde tiene lugar. El autor denuncia este anti-etnocentrismo como etnocéntrico en su esencia. Etnocentrismo negado que provoca, según él, la “paradoja autorreferencial” por la cual todo intento de fundamentar el anti-etnocentrismo es a la vez objeto de su propia crítica. Ante esta paradoja se debe abandonar el intento de alcanzar una fundamentación porque ésta no sería otra cosa más que una “autofundamentación” etnocéntrica. En lugar de la “autofundamentación”, Rorty propone elegir una estrategia de “autoafirmación”. De esta manera reubica el problema del etnocentrismo, el cual pasa de estar emplazado en el discurso del *deber ser*, cargado de un fuerte contenido normativo, al discurso del *ser*, donde lo que *es* —el etnocentrismo a priori— no alcanza a ser rechazado mediante la autoimposición de un *deber ser* tan etnocéntrico como lo es cualquier otro discurso axiológico. Rorty, a la inversa, apuesta a un esquema donde ser y deber ser se muestran juntos, van de la mano, pues él adhiere a la construcción de un relato normativo para la comunidad, pero deshecha toda fantasía universalista que pretenda desgajar a la moral de la realidad



última a la cual está atada, su propio etnos. Esta puesta en concordancia del ser y el deber ser posibilita y legitima el buen funcionamiento de las democracias liberales ya que evita aquellos cuestionamientos al orden institucional legal que en última instancia son autocontradictorios y obstaculizan el desempeño normal de las instituciones.

La propuesta de Rorty es concordante con lo intención del presente escrito: destrabar la tarea antropológica de las críticas autorreferenciales que obstaculizan el buen funcionamiento de su estructura como vía de acceso al mundo sociocultural. Sin embargo, no estoy de acuerdo con Rorty en la diagramación conceptual que el realiza cuando se aboca a esta tarea, pues pudo apreciarse más arriba que su topología de la diversidad cultural se estructura mediante un *nosotros* y un *ellos* donde cada uno de los términos es el polo opuesto del otro en el mapa político-legal con el cual se piensan y proyectan los “usos de la diversidad”. Según nuestra propia crítica, el problema del bosquejo conceptual de la dinámica intercultural efectuado por Rorty es la evidente inadecuación del esquema a la realidad que pretende representar. En ningún caso existe un *nosotros* puro y homogéneo, puesto que toda mismidad está a priori transida de alteridad, lo cual impone un punto de partida distinto. Allí donde Rorty ve un inextinguible suelo etnocéntrico, impermeable y monolítico, yo propongo, por el contrario, ver una base porosa y fracturada, atravesada y compartida con el otro. Este nuevo punto de partida es la relación con el otro, quien ya está entre nosotros incluso antes del comienzo de todo pensar. Por ello se afirmó, en principio mediante los análisis levinianos, que el etnocentrismo a priori es por *derecho* falso, pero ahora puede afirmarse también que es falso de *hecho*. Pues como bien lo demuestra Geertz en su polémica con Rorty, la evidencia empírica muestra que el otro está en “nuestra piel” y no más allá de los ríos.

Aclarado momentáneamente este punto, conviene pasar a analizar una estrategia distinta a la de Rorty cuando se trata de justificar el etnocentrismo. Aunque no menos criticada, con tanto o incluso más vigor por Geertz, a continuación se analizará el etnocentrismo profesado por uno de los pensadores más lúcidos de todo el siglo XX, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. Si bien ya adelantamos, tanto en la introducción como en el capítulo precedente, la intención que mueve al presente apartado, esto es, analizar la visión de diversidad cultural que manejan Geertz y Lévi-Strauss, conviene hacerlo a partir de los análisis avanzados hasta el punto al que hemos arribado. Simplemente por contraste, mostremos lo siguiente. Si en Rorty existe una cartografía diseñada a partir de la distinción *nosotros / ellos*, en Lévi-Strauss esta partición encontrará los mismos términos, pero invertidos. Ya no se va a tratar de un *nosotros* donde lo esencial es el lenguaje común compartido y forjador de los lazos de solidaridad mutua al interior de la comunidad, y un *ellos* entendido como amenaza desintegradora del etnos moral comunitario. Por el contrario, se partirá de *ellos*, la diversidad de culturas “primitivas”, y se arribará al *nosotros*, la civilización occidental. La diferencia estriba en que ahora es la sociedad occidental, según Lévi-Strauss, la verdadera amenaza, pero no tanto para *nosotros*, los burgueses postmodernos de las democracias liberales, sino para la alteridad, para los otros, o el equivalente al *ellos* de Rorty.

La pregunta que guiará el presente capítulo, por lo tanto, se muestra en relación directa a la pregunta formulada en la introducción, cuando Lévi-Strauss y Geertz hablan de diversidad cultural, ¿hablan de lo mismo? Esta pregunta ha dado origen a la hipótesis principal del presente escrito: cuando ambos autores se refieren a la diversidad cultural se refieren a cosas distintas ¿Por qué? Porque las matrices de pensamiento, fundamentalmente las teorías de las cuales parten sus análisis, son diferentes, razón por

la cual su conceptualización de la diversidad cultural es diferente también. Considero necesario hacer explícitas estas diferencias si lo que se pretende es clarificar algunas zonas oscuras en torno a los debates sobre la diversidad cultural y la interculturalidad.

Una aclaración más. Explicitar las matrices de pensamiento a partir de las cuales los autores piensan la alteridad sería una tarea que desborda por mucho los límites del presente trabajo. A fin de respetar los límites pautados conviene optar por la estrategia siguiente. Se analizarán los marcos teóricos que los mismos autores han declarado como sus principales influencias. Tanto Lévi-Strauss como Geertz, en más de un momento han explicitado ellos mismos algunas de las influencias teóricas fundamentales que recibieron de otros autores (Lévi-Strauss, 1968a, 1986; Geertz, 2002). Tomaremos la lingüística de Saussure en el caso de Lévi-Strauss y la filosofía del lenguaje “del segundo Wittgenstein” para Geertz. A partir de esta referencia adelantemos ya el marco conceptual que hará inteligibles ambos enfoques. La propuesta de Lévi-Strauss será entendida como *una semiología de la cultura*, la tarea de Geertz, por su parte, habrá de ser caracterizada como *una antropología del lenguaje*.

### **Lévi-Strauss y la lingüística de Saussure**

Primero, aclaro las dudas. ¿Por qué Saussure y no Jakobson? Dos razones. Una, porque Saussure es quien primero adelanta un programa para la semiología. La otra, por el hecho de que Saussure fue el primero a la hora de mostrar que la lengua, el sistema del lenguaje ubicado más allá (o más acá) de las contingencias y ornamentos del lenguaje, sólo se hace accesible a través de la observación indirecta del mismo, pues requiere un recorte específico: “Lejos de que el objeto preceda al punto de vista, se diría que es el punto de vista el que crea el objeto [...]” (Saussure, 1987: 61)

Puede parecer que la investigación en ciencias sociales se ha detenido poco en valorar la importancia de esta última afirmación. Decir que “es el punto de vista el que crea el objeto” instaura un correlato fuerte co-constitutivo entre sujeto y objeto. Incluso antes de toda comparación, adelantemos que Lévi-Strauss recorta su objeto de un modo totalmente distinto al que elige Geertz. Y, si como dice Saussure, el punto de vista crea al objeto, al tener puntos de vista diferentes, Geertz y Lévi-Strauss crearán dos objetos diferentes. Sin embargo, cuando Geertz critica y discute la obra de Lévi-Strauss cree estar discutiendo sobre el mismo objeto. De allí surgen confusiones que considero útil y enriquecedor identificar.

Así y todo las cosas no parecen ser tan obvias, pues en un punto determinado, más específicamente en el contexto autobiográfico donde Geertz relata cómo surgió el término “antropología interpretativa”, lanza la siguiente afirmación iluminadora: “El giro hacia el significado, fuera como fuera denominado y expresado, cambió tanto al objeto perseguido como al sujeto que lo perseguía.” (Geertz, 2002: 39) Por el momento sólo apuntemos estas cuestiones y volvamos nuevamente a la decisión de dejar a un lado a Jakobson.

Dos cuestiones capitales en el pensamiento de Lévi-Strauss tiene su antecedente directo en Jakobson: por un lado, el concepto de “estructura” e “inconsciente”, por el otro, el de “oposición binaria”. No caben dudas, la gran influencia en el pensamiento de Lévi-Strauss fue Jakobson y por ello es imprescindible que lo retomemos de nuevo más adelante. Agreguemos algo más. Aquellos puntos en los que Lévi-Strauss se aparta de Saussure son precisamente los mismos en los que Jakobson supera a Saussure, fundamentalmente en la disolución de la oposición irreconciliable entre sincronía y diacronía. Sin embargo, en defensa del lingüista de Ginebra puede decirse que la idea de inconsciente ya está muy presente en sus escritos (y no de manera embrionaria como

algunos quieren creer). Afirma Saussure (1987: 69) que “el signo escapa siempre a la voluntad individual o social y ese es su carácter esencial, así como el menos ostensible.” Pero adviértase que el presente trabajo no se ocupa de estimar el valor del aporte de ambos lingüistas a la obra de Lévi-Strauss, sino recalcar el carácter semiológico que revisten sus análisis. Y en relación a este punto, Saussure es más claro que Jakobson. Por todo ello creo justificado optar por ver la influencia de Saussure primero, y dejar para después, a modo de conclusión, la de Jakobson.

### **Semiología y cultura**

Se habrá de extraer primero el sentido último y esclarecedor de los análisis saussurianos a fin de comprender posteriormente los efectos que produjo en la aproximación de Lévi-Strauss a los fenómenos culturales de su interés.

Volvamos sobre los aspectos inconscientes de la lengua. Se dijo, siguiendo a Saussure, que el signo escapa siempre a la voluntad individual y social, a la vez que es ése su carácter esencial. Ahora bien, para el lingüista de Ginebra la semiología debe iluminarnos y mostrarnos “en qué consisten los signos, y cuáles son las leyes que los rigen.” (Saussure, 1987: 68) También propone conocer el funcionamiento del signo ya que esto “no sólo esclarecerá el problema lingüístico, sino que, al considerar los ritos, las costumbres, etc. como signos, esos hechos aparecerán en otra perspectiva” (Saussure, 1987: 70). Por último, confirma que al mostrar la legalidad de estos hechos sociales entendidos como signos se advertirá la necesidad de agruparlos bajo el campo de la semiología y de explicarlos de acuerdo con “las leyes de esta ciencia” (*Ibid.*)

Bien, esto nos acerca mucho a Lévi-Strauss, pero aún no dice nada concluyente. Como es sabido, las ideas del *Curso de lingüística general* de Saussure fueron apuntes tomados por sus discípulos, razón por la cual la tarea de interpretar estas ideas ha sido

necesaria y prolífica. Probablemente en este sentido, y más allá de si efectivamente Lévi-Strauss fue un intérprete de Saussure o no, lo cierto es que todo el edificio conceptual sobre el cual se apoya la antropología estructural está casi determinado por estas afirmaciones de Saussure. Sin embargo, existe una notable diferencia. Lévi-Strauss desliza un matiz de interpretación, matiz que considero fue una de las tantas genialidades del antropólogo francés. El mismo consiste en lo siguiente. Allí donde Saussure dijo “leyes”, Lévi-Strauss agrega algo más (1968a, 1969). Es cierto que “los ritos, las costumbres, etc.” están regidos por leyes internas, pero también por leyes teleológicas que le dan su función y un sentido de ser. El primer gran éxito de la antropología estructural fue poder identificar cuál es el fin que persiguen los sistemas de parentesco. Con ello quedó develado el sentido de ser de estos sistemas, superando así los análisis de los funcionalistas ingleses, quienes si bien identificaron a dichos sistemas como sistemas en efecto, no supieron reconocer el sentido teleológico que los animaba. Garantizar el sistema de intercambio de mujeres no era nada que pudiese inferirse a partir de una observación directa de los sistemas de parentesco, pero tampoco se lo hubiese podido inferir si a la idea de ley en Saussure no se le impone a la vez un *telos* que no sólo devela su operatoria legal interna, sino también, y sobre todo, el sentido, las garantías, que esa ley conlleva. De allí la necesidad de afirmar su carácter inconsciente, pues la misma queda sobre un trasfondo inaccesible que garantiza su resguardo y, con ello, el buen funcionamiento del sistema. Veámoslo en detalle con un ejemplo.

### **Lévi-Strauss y el “problema del tío materno”**

Mostremos algunos aspectos esenciales de la propuesta teórica de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1968a, 1969) a fin de hacer visible su modo de comprender la diversidad cultural en los términos de su propia antropología. La resolución del problema del tío

materno es un hito en el desarrollo de la teoría levistraussiana, donde se vislumbran no sólo las estructuras elementales del parentesco, sino la estructura conceptual básica que rige toda su teoría.

Lévi-Strauss entiende “el problema del tío materno” como la historia de los intentos de explicación del avunculado dentro de la tradición antropológica. Los antropólogos han observado en distintas geografías la existencia de un tipo especial de relación institucionalizada en muchas sociedades primitivas: la del sobrino y su tío materno. Como se dijo antes, Lévi-Strauss rescata la observación que los mismos antropólogos han hecho al respecto, la cual consistió en identificar estos rasgos sociales como constantes y articulados en un sistema. Sin embargo, ellos no han sabido explicar satisfactoriamente cuál es su función, qué fin persigue, cuál es exactamente el sentido de su existencia. En el mejor de los casos lo que otros antropólogos supieron hacer hasta entonces no fue más que describir aspectos inconexos de su funcionamiento interno o simplemente registrar su existencia a lo largo de diferentes latitudes. En lo tocante a su función y a las razones de su existencia, sus explicaciones, sin embargo, no eran más que conjeturas totalmente insatisfactorias. Un caso paradigmático fueron las respuestas del evolucionismo, el cual entendía al avunculado como una “supervivencia” del pasado matrilineal. Sin embargo, en 1924 Radcliffe-Brown dio un primer paso en la interpretación del problema al poner en relación las actitudes “tío materno/sobrino” con el tipo de filiación dominante en cada sociedad. En un régimen patrilineal, la relación ente padre e hijo es rigurosa y, en cambio, los lazos con el tío materno son tiernos, libres y espontáneos. Pero ocurre lo inverso cuando la sociedad es matrilineal. A estos últimos aportes también deben sumarse los de Malinowski, quien pudo observar entre los trobriandeses que las relaciones marido-mujer y las relaciones hermano-hermana-

cuñado muestran una dinámica de oposiciones análogas a la expuesta para el grupo sobrino-tío-padre.

Al incorporar estos últimos datos, Lévi-Strauss reconoció que los análisis de Radcliffe-Brown adolecían de un aspecto muy importante. La comprensión de la estructura del sistema exige apelar, no a dos, sino a cuatro términos: hermano, hermana, padre e hijo. O, visto desde la perspectiva del hermano de la madre: hermano, hermana, cuñado y sobrino. A lo que debe sumarse el hecho de que estos cuatro términos están unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas, de modo que se ajustan a la siguiente ley: la relación entre tío materno y sobrino es a la relación hermano y hermana, como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer. Lo cual permite a Lévi-Strauss obtener un método de análisis de orden hipotético-deductivo, donde la lógica interna en las relaciones estructurales entre los elementos analizados permite deducir a priori la existencia de otro elemento que la observación empírica se encargará posteriormente de verificar. De modo tal, la fórmula para el átomo de parentesco se resume de la siguiente forma: frente a relaciones constantes, conocido un par de oposiciones, resulta siempre posible deducir el otro par.

Este fue el primer paso para cumplir con las ansias explicativas que el mismo Lévi-Strauss se había fijado. Sin embargo, y más allá del valor predictivo del método estructural, surge inmediatamente la pregunta acerca de qué función cumple el sistema de parentesco, pues solamente una respuesta satisfactoria a esa pregunta puede zanjar definitivamente la cuestión. Si se observa detenidamente los cuatro elementos que identifica Lévi-Strauss y sus relaciones mutuas puede verse que allí intervienen con la mayor economía posible las tres relaciones sociales fundamentales para la puesta en marcha de otro sistema, el sistema de intercambio de las mujeres. El cual le da sentido al otro sistema, pues le asigna un fin, un *telos* propio. Si se considera la prohibición



universal del incesto, se demuestra que sólo es posible obtener una mujer si se la obtiene de un hombre de otro grupo quien ha resignado igual que aquel la posesión de aquellas mujeres sobre las cuales recae el tabú del incesto. Para que una mujer provenga de otro grupo, pero a la vez ese otro grupo se asegure la contraprestación dada, se necesita la intervención de tres relaciones sociales básicas diferentes: de alianza, consanguinidad y filiación. Estas tres relaciones están presentes en el átomo de parentesco junto con la prohibición del incesto, todo lo cual estructura y pone en funcionamiento al sistema y a su fin, el cual consiste en garantizar la reproducción del sistema de intercambio de mujeres.

De este brevísimo comentario conviene destacar algunos puntos. 1) Los sistemas sociales, en este caso el de parentesco, están regidos por leyes; 2) cumplen un propósito o fin –son teleológicos- y 3) operan en el plano inconsciente a modo tal que se mantienen resguardados de la libre manipulación de los individuos, lo cual garantiza su perpetuación en el tiempo.

### **Los universales culturales y la diversidad cultural**

“Si como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados [...] es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante los análisis.”  
(Lévi-Strauss, 1968a: 21-22)

Para Lévi-Strauss las culturas son el producto de una misma actividad lógica formal posible de ser reconstruida con sus distintos modos básicos en un “repertorio ideal” (Lévi-Strauss, 1973) que defina, por un lado, las reglas de actuación del espíritu

humano, las leyes a las que se ajusta y conforme a las cuales opera. Por el otro, las estructuras comunes a que tales leyes pueden dar lugar en las realizaciones culturales empíricas. Si bien el espíritu humano es él mismo un complejo funcional de leyes y reglas, es decir, está estructurado, también es cierto que es estructurante, puesto que sus producciones forman sistema, según pudo observarse más arriba. Todo lo cual muestra una integración funcional y dinámica entre los individuos, el grupo y las estructuras. Estos tres elementos están integrados de tal que modo que imposibilita un análisis de los elementos por separado. La diversidad cultural no puede ser comprendida por fuera de la interacción de los elementos que la componen y las leyes estructurales a la cual se ve sometida, pues son éstas la garantía de su especificidad y reproducción.

Y ahora sí, para poder continuar describiendo la propuesta de Lévi-Strauss es necesario retomar aquello que hasta aquí habíamos dejado a un lado, la fonología estructural de Jakobson. Lévi-Strauss supo llevar algunos conceptos esenciales de la fonología de la Escuela de Praga –por ejemplo, las ya mencionadas oposiciones binarias- al análisis antropológico, dándole una mayor consistencia y sistematicidad a su teoría de la que Saussure le podía aportar. Así, en las relaciones de parentesco, la regla universal pero inconciente de la reciprocidad, operando de acuerdo con el principio lógico de oposición binaria, da lugar a estructuras de parentesco cuya naturaleza y número sería posible identificar. Y es a partir de este repertorio inicial de posibilidades, numeroso pero limitado, como las sociedades concretas actualizan unas y rechazan otras.

Se obtiene así una primera aproximación al concepto levistraussiano de diversidad cultural. Las culturas se muestran como otras tantas actualizaciones posibles de un fondo común universal, derivado de la actividad estructural inconciente del espíritu humano. Lévi-Strauss se abocó a la elaboración de un cuadro que permita

reducir la pluralidad a la unidad, la arbitrariedad a la necesidad, el acontecimiento a la estructura. Sin embargo, esta reducción no es mero determinismo, sino evidencia del diálogo fructífero existente entre el individuo, el grupo y el ambiente. En el niño, al igual que en las sociedades, están dadas de antemano la totalidad de los medios (“el inventario de los recintos mentales”, dice Lévi-Strauss (1964: 18)) de los que es posible disponer para pensar las relaciones sociales. Pero las direcciones en las que pueden realizarse estas estructuras son excluyentes. Elegir unas significa renunciar a las otras. El grupo determina y está determinado a la vez por dichas elecciones mediante las cuales se perpetúa como tal (Lévi-Strauss, 1969). Y este no es un tema menor si lo que buscamos comprender es el etnocentrismo que profesa Lévi-Strauss.

Avancemos un poco más. La comprensión del etnocentrismo de Lévi-Strauss debería llegar de la mano al análisis completo de sus presupuestos teóricos, lo cual evitaría igualar su etnocentrismo al etnocentrismo intruso y vulgar que ya se describió en los apartados precedentes. Pues el etnocentrismo confeso de Lévi-Strauss surge de la comprensión profunda de los modos en los que la diversidad cultural llega a existir, junto a los riesgos a los que está sometida por su misma estructura y singular funcionamiento. Lévi-Strauss se toma muy en serio la existencia sutil de maravillosa realidad que son las culturas evidenciada en las complejísimas leyes a las cuales están sometidas con el fin de garantizar su buen funcionamiento y reproducción. Pero sobre todas las cosas, Lévi-Strauss aboga por un mundo pluralista donde la riqueza cultural de la humanidad sólo puede mantenerse vigente si se protege a las culturas de la amenaza de un desajuste que sufrirán si sus modos estructurales de reproducción son alterados. El hecho de que las leyes operen en un plano inconciente, hace imposible restituir su buen funcionamiento una vez que han sido alteradas, pues no está en la voluntad de los sujetos la posibilidad de restituirlos. Ahora bien, rechazar el etnocentrismo de Lévi-

Strauss, es, o debería ser, una operación mucho más compleja que tomar su planteo por un simple etnocentrismo vulgarizado. Si se atiende con seriedad a los argumentos y conceptos teóricos que Lévi-Strauss presenta, para rechazar su etnocentrismo no alcanza con la mera acusación que lo señala como un planteo etnocéntrico, sino que requiere poner en su lugar una teoría de la diversidad cultural tan seria como la del antropólogo francés o más, que resista el embate contemporáneo de la modernidad contra su existencia.

Esta lucha contra la modernidad es la clave en la que podría entenderse la antropología de Lévi-Strauss, es decir, como un intento por rectificar las “ilusiones de libertad” de Occidente. Y ello no tanto con el propósito de someter la cultura al ámbito de la tradición y la costumbre, sino para disipar “la ilusión contemporánea de que la libertad no soporta trabas y que la educación, la vida social, el arte, requieren para expandirse de un acto de fe en la omnipotencia de la espontaneidad.” (Lévi-Strauss, 1986: 17) Individuo, grupo y ambiente son necesarios para forjar cualquier cultura, pues ésta queda definida

“como un conjunto de sistemas simbólicos, en cuya primera fila se ubican el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y social y, más aún, las relaciones que mantienen entre ellos esos dos tipos de realidad y las que los propios sistemas simbólicos mantienen entre sí” (Lévi-Strauss, 1971: 20)

Es posible, por lo tanto, comprender que la diversidad cultural no es para Lévi-Strauss compatible con un cosmopolitismo ingenuo, pues su sentido de ser más profundo, las “capacidades de creatividad inagotables del espíritu humano”, necesitan de una *cultura*, donde cultura significa mucho más que el mero pasaporte de origen como testimonio de una nacionalidad de pertenencia. Puesto que la cultura se cifra en la complejísima interacción de un enorme conjunto de elementos, muchos de ellos inconcientes, cuya

destrucción significa el fin del reparto de la diversidad entre los hombres. El individuo en su vida comunitaria es el reproductor inconciente de su cultura siempre y cuando exista esa cultura que de algún modo está llamado a reproducir, es decir, si esa misma cultura ha logrado operar, a la vez, sobre él. Para Lévi-Strauss la diversidad se constituye en el fondo oscuro e inconciente de la vida social humana, cada cultura con sus rasgos característicos es una perla surgida del tiempo y el relativo ostracismo, lo cual no significa ausencia completa de interacción intercultural, por el contrario, esta penetración, en su justa medida, es inherente a la idea misma de cultura. Valga esto último para adelantar que la crítica de Geertz al etnocentrismo de Lévi-Strauss es injusta cuando considera a éste obsesionado por “defender la integridad del grupo” o solamente interesado en defender “totalidades absortas sobre sí mismas.” (Geertz, 1999)

### **Etnocentrismo y diversidad cultural**

Levi-Strauss pasará a focalizar su atención en el análisis de la comunicación entre culturas. En su texto de 1984 *Mirando a lo lejos* (1986) afirma que en las sociedades existen fuerzas opuestas, unas tendentes al mantenimiento y reafirmación de los particularismos, mientras las otras buscan el intercambio y la asimilación de elementos foráneos. Según el autor, el verdadero progreso exige un equilibrio ajustado entre ambas direcciones. Si se exagera la tendencia particularista la comunicación se verá anulada acabando en un aislamiento absoluto. Pero si se impone la uniformidad, también se pierde la posibilidad de cualquier forma de progreso. Levi-Strauss, por lo tanto, entiende que el progreso no es la imposición de un modelo modernizador productor de homogeneidad; lo que debe buscarse, por el contrario, es mantener un “*óptimum* de diversidad” al interior de cada cultura. Si esta diversidad se ve amenazada

será necesario rechazar vehementemente cualquier elemento foráneo, sobre todo aquellos que lleguen con el rótulo de “progreso” o “modernidad”.

Para la década del 80' del siglo pasado, afirmar que la variedad étnica y cultural “se está difuminando rápidamente” parecía ser algo normal. Al menos así lo expresa Lévi-Strauss, pues según este autor el modo de vida urbano derivado de la industrialización habría roto la percepción directa de la relación entre el hombre y su medio ambiente natural provocando un progresivo distanciamiento de los “vínculos originarios con la naturaleza”. En contraste con el consumidor “pasivo” de las ciudades, Levi-Strauss propone al *bricoleur* como un productor creativo de lo que consume, aportando un estímulo permanente para la creación de variaciones culturales. Por ello, contrapone el *bricoleur* al ingeniero. El primero es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas, pero, a diferencia del segundo, no subordina ninguna de ella a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto:

“su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con *lo que uno tenga*, es decir, un conjunto a cada instante finito de instrumentos y materiales heteróclitos, además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y destrucciones anteriores.” (2001: 28)

Como una consecuencia de la puesta en marcha global de planes de modernización la humanidad experimentó un decaimiento general en su capacidad creadora, avanzando los hábitos de consumo pasivo por sobre la dinámica de improvisación y creación. El autor de *Antropología Estructural* entiende que si la humanidad no se resigna a convertirse en la estéril consumidora de los valores que logró crear en el pasado y rechaza el rol de autómatas que repite pasivamente y hasta el punto del hartazgo los actos

y creaciones ya gastados, entonces; debe aprender una vez más que toda verdadera creación “implica una cierta sordera al llamado de otros valores, pudiendo llegar hasta el rechazo y aun a su negación.” (Lévi-Strauss, 1986: 44) Y envía una advertencia: quizá el etnocentrismo, al ser “consustancial a nuestra especie”, no deje nunca de existir. Pero esta subsistencia asegurada no garantiza que así y todo el etnocentrismo llegue a arraigar lo suficientemente fuerte en una sociedad como para evitar que el contacto con otras culturas derive en una espantosa indiferenciación cultural.

Si para Levi-Strauss la humanidad se aproxima al final de la diversidad como resultado del embotamiento de su capacidad creadora, para Geertz, por el contrario, la posibilidad de que la diversidad se esté difuminando rápidamente hasta “convertirse en un cada vez más pálido, y reducido, espectro” no resulta ser un problema. El antropólogo de Princeton advierte el error que sería caer en un romanticismo disciplinar inconducente. Su prerrogativa no va dirigida hacia las consecuencias alarmantes de la pérdida del objeto de estudio antropológico: la extinción de sociedades aisladas que operan como “mónadas sin ventanas”. Pues en ello no parece haber más peligro que el de obligar a los antropólogos a volverse más perspicaces y agudos para observar las sutiles diferencias que los rodean. Sin embargo, y en contraste con Levi-Strauss, lo que Geertz sí ve en esta “difuminación” es una cuestión más amplia, la cual consiste en establecer una posición crítica frente a la creciente tendencia en la antropología a coronar como un valor positivo el etnocentrismo. Por ello se pregunta si es acaso la introyección de *Mirando a lo lejos* la manera de escapar a la extrema tolerancia del cosmopolitismo indulgente: “¿es el narcisismo moral la alternativa a la entropía moral?” (Geertz, 1999)

Esas “sutiles diferencias” a las que Geertz se refiere, ¿pueden ser consideradas realmente “diversidad cultural”? ¿A una diversidad tan atomizada, totalmente

difuminada y desgajada del cuerpo social que la produce y reproduce y donde le es otorgado, además, el sentido de ser ésa diversidad particular y no otra, es legítimo denominarla también con el término diversidad cultural? Un polaco judío sobreviviente de los campos de concentración nazis que hubiese vivido sus últimos sesenta años en el estado Norteamericano de Florida trabajando en una compañía embotelladora como inspector, casado con una mujer norteamericana veinte años más joven que él, atea pero de familia irlandesa y católica, ése polaco, judío, sobreviviente ¿exhibe un átomo siquiera de aquello a lo que hace referencia Lévi-Strauss cuando habla de las culturas primitivas y su diversidad cultural? Cuando Geertz dice que debemos hacernos cargo de un mundo donde la diversidad cultural no está más allá de los ríos, sino aquí, entre nosotros mismos, “en los modales japoneses a la hora de negociar” o “cuando es igualmente probable que la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos” provenga de Corea que de Ohio; la de la oficina de correos puede venir de Argentina como de India, etc. ¿está hablando también de diversidad cultural? ¿Es a esas diferencias culturales –conjunto heterogéneo de multiplicidades atomizadas e individualizadas- a las que debemos referirnos como *la* diversidad cultural, o acaso la diversidad necesita de un mundo relativamente compacto para darse y reproducirse como tal? ¿Puede decirse, acaso, que esa diversidad, atomizada, “astillada” para usar un término afecto a Geertz, tiene el mismo estatuto de aquella que conceptualmente se pudo ver en los desarrollos teóricos de Lévi-Strauss? En definitiva ¿de qué está hablando Geertz cuando habla de diversidad cultural y en qué medida se acerca o distancia de lo que entiende Lévi-Strauss cuando usa ese mismo término?



## La crítica de Geertz al salvaje cerebral

Llegar a comprender algunas de las diferencias entre el pensamiento de Geertz y el de Lévi-Strauss es un ardua tarea que me propuse llevar a cabo. Para no hacerla más trabajosa de lo que ya es conviene ver en primer lugar qué dice Geertz de un modo explícito acerca de Lévi-Strauss. Y, recién a partir de ahí, empezar a aclarar, siempre en la medida que sea posible, algunas zonas oscuras del diálogo y la investigación de ambos.

Geertz (2005) lleva adelante una interpretación brillante sobre los sucesos intelectuales que marcaron el sentido y el futuro desarrollo de la antropología estructural de Lévi-Strauss. Según él, frente a la completa desazón experimentada en el contacto con las comunidades indígenas del Brasil profundo donde el otro es tan otro que toda comunicación falla al pie de la brecha insalvable con los tupi-kawahib del “país de Crusoe”, allí, en sus “Tistes trópicos”, Lévi-Strauss habría resuelto abandonar todo intento interpretativo que busque dar un sentido ajustado a la realidad singular con la que la alteridad nos enfrenta. En su interpretación de Lévi-Strauss, Geertz realiza el verdadero ejercicio de la más fina literatura y especulando parafrasea los pensamientos que posiblemente cruzaron la cabeza del etnólogo francés en esos momentos:

“¿Deben, pues, desesperar los antropólogos? ¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, porque hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aún es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude a ello no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana.” (Geertz, 2005: 291)

Geertz reconoce la importancia y el vigor de la teoría a la cual Lévi-Strauss dedicó su vida a construir y perfeccionar. Pues no es ajeno de los maravillosos efectos explicativos a los que Lévi-Strauss supo arribar. Sin embargo, quien decida seguir a pies

juntillas este esquema se condena a ignorar la dimensión activa de la producción simbólica y sus relaciones con unas condiciones sociales de producción particulares.

Pero Lévi-Strauss tiene el inmenso mérito, como dice el sociólogo francés Pierre Bourdieu, “de tratar de poner de manifiesto la coherencia de los sistemas simbólicos, considerados como tales.” (Bourdieu, 1999: 232) Su eficacia específica reside en comprender el orden simbólico como la imposición a un conjunto de personas de las estructuras estructurantes “que deben parte de su consistencia y su resistencia al hecho de que son, en apariencia, al menos, coherentes y sistemáticas, y se ajustan a las estructuras objetivas del mundo social” (Bourdieu, 1999: 233). El verdadero reconocimiento de su legitimidad arraiga, por sobre las demás cosas, en el *locus* donde el ajuste inmediato entre las estructuras incorporadas y los esquemas prácticos se emplazan, el inconciente.

Geertz (1994) observa una constante partición cuando se trata de entender la antropología, más específicamente, cuando se discute el tipo de conocimiento deseable de producir en manos de los antropólogos. El antropólogo de Princeton ha logrado detectar el hecho de que la disciplina ha seguido siempre la misma pauta, separar en dos niveles, por un lado, lo que es natural, universal y constante en y para todos los hombres. Por el otro, lo que es convencional, local y variable. Geertz no sólo identifica el *modus operandi* que rige el desarrollo de los programas de investigación de la antropología, sino que además critica el escaso grado de comprobación científica al que han arribado los enfoques universalistas. De allí su advertencia cuando los analiza con tanta severidad como minuciosidad, pues entiende que la evidencia empírica ha enseñado que la *sustantividad* de tales principios universales es dudoso que alguna vez pueda llegar a establecerse, lo cual desestima la relevancia de su contenido, preguntándose si acaso no son meras abstracciones vacías en las que cayó la

antropología por que no supo arreglárselas de buena gana con la alteridad (sí, a los tupi-kawahib del “país de Crusoe” es a quienes se está refiriendo). Geertz, por su parte, asumirá la difícil tarea de penetrar el mundo de lo particular, lo contingente, asistemático y local.

Cuando Gadamer analiza las intenciones de las que parte la historiografía que ha tomado en cuenta el advenimiento de la conciencia histórica en la cual se realiza, expresa de un modo claro y conciso los esfuerzos a los que está llamada la hermenéutica histórica. “Lo que interesa –dice el filósofo alemán- al conocimiento histórico no es el saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan *en general*, sino, por el contrario, cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es; cómo esta ha podido pasar y llegar a suceder *allí*.” (Gadamer, 1993: 50) Creo que Geertz adscribiría también a esta conceptualización si ha de aplicarse a la tarea antropológica que él mismo realiza. Sin embargo, él no asume la hermenéutica gadameriana como la principal fuente de ideas para sus originales planteos. En su lugar, a quien sí menciona es al “segundo Wittgenstein”.

### **La filosofía de Wittgenstein en el lenguaje de Geertz**

Conviene empezar citando las fuentes donde el mismo Geertz hace referencia a la influencia de la filosofía de Wittgenstein en su trabajo. En el prefacio a *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* (2002), refiriéndose a sus intenciones iniciales como antropólogo de realizar un giro hacia lo local, hacia lo particular, Geertz dice lo siguiente: “La figura que más ha contribuido a que este cambio fuera posible, incluso que más lo ha promovido, es, de nuevo a mi juicio, el póstumo y esclarecedor insurrecto, ‘el último Wittgenstein’.

Ahora bien, específicamente cuáles de las propuestas wittgensteinianas ayudaron en mayor medida a Geertz a abordar “el campo” de un modo novedoso y renovador.

Leamos la fuente:

“Sea como fuere, su ataque [el de Wittgenstein] a la idea de un lenguaje privado que condujo al pensamiento desde la gruta de la cabeza a la esfera pública donde podía ser observado, su noción de juego del lenguaje, que proporcionaba una nueva manera de considerarlo una vez entendido como un conjunto de prácticas, y su propuesta de ‘formas de vida’ como (por citar a un comentarista) el ‘complejo de circunstancias naturales y culturales que son presupuestas en [...] cualquier comprensión particular del mundo’ parecían hechos a medida para facilitar el tipo de estudio antropológico que yo, y otros como yo, practicamos.” (Geertz, 2002: 14-15)

A partir de este párrafo Enrique Anrubia (2005) medita sobre las implicancias teóricas y gnoseológicas que el pensamiento de Wittgenstein tuvo sobre el antropólogo norteamericano. Afirma que “si el ser humano es un ser lingüístico y racional lo es en la medida en la que es un ser público, o en la medida en que su racionalidad lingüística no puede ser ni gnoseológica ni ontológicamente autónoma respecto al mundo social.” (Anrubia, 2005: 240) Con ello, Geertz habría dado un paso enorme en su distanciamiento de la antropología racional, hasta cierto punto metafísica y neokantiana característica del trabajo de Durkheim y Lévi-Strauss. La publicidad del *significado* y su relación estrechísima con las condiciones fácticas de la vida social, ambas nociones extraídas del pensamiento de Wittgenstein, se convierten en la vía de acceso privilegiada para el tipo de trabajo que Geertz deseaba llevar adelante. Puesto que Wittgenstein logró demostrar que todo significado sólo llega a ser tal entrelazado en el uso mismo del lenguaje y en su relación con las actividades no lingüísticas, llamó ‘juego de lenguaje’ a esa interdependencia del uso del habla con otras acciones de la vida cotidiana. Así, el significado de una palabra no es sólo su “uso”, sino el modo en que ese uso se entreteje con la vida. De allí que un lenguaje sólo llegue a ser

comprensible si se lo observa en la cultura donde se realiza, o dentro de la que Wittgenstein llamó 'formas de vida'.

Lo cual clarifica mi elección al distinguir entre una *antropología del lenguaje* para Geertz, donde lenguaje significa un constructo que de ninguna manera puede considerarse estanco, es decir, desgajado de la vida cultural donde se lleva a cabo. Rush Rhees, discípulo y compilador de algunos textos póstumos del filósofo austríaco, dice que "Wittgenstein acostumbraba a afirmar que, en la filosofía, lo que se ha probado particularmente fructífero es lo que se podría denominar 'método antropológico'. Es decir, imaginemos 'una tribu en la que esto se hace de la siguiente forma:..'" (Rhees, 1997: 61) Lo cual es bien distinto al enfoque semiológico practicado por Lévi-Strauss, donde no es necesario conocer *la* cultura en la cual *tal* sistema de signos se realiza para entender su lógica y dinámica interna, pues lo que rige cualquier sistema de signos es un conjunto de leyes universales factibles de ser enunciadas por abstracción, siendo la enunciación de dichos principios el trabajo al cual Lévi-Strauss dedicó todos sus esfuerzos.

Geertz, por su parte, va a afirmar que "la cultura humana es un elemento no complementario del pensamiento humano" y, más adelante, agrega que "los productos culturales son elementos constitutivos, no accesorios del pensamiento humano." (Geertz, 2005: 77, 83) Pensar sólo es posible si se acepta la implicación de una comunidad de hablantes, y la racionalidad siempre es racionalidad pública porque la significación está determinada a partir de su uso público. El antropólogo norteamericano deduce así que "la cultura es pública porque la significación lo es." (Geertz, 2005: 12)

En la introducción a la edición castellana de *Los usos de la diversidad* (Geertz, 1999), Nicolás Sanchez Durá dice que para Geertz "símbolo es cualquier cosa que, desprovista de su mera facticidad o actualidad, sea usada para disponer

significativamente los sucesos entre los que los hombres viven, de forma que éstos se orientan en la experiencia” (p. 21) El símbolo pasa a ser entendido como una representación, pero no de algo mental, sino de un significado que queda objetivado, donde lo que se objetiva es un sentido de lo real acorde a una explicación de qué hacer con ello (su ‘uso’ en el sentido que le da Wittgenstein). El símbolo en Geertz cobra el sentido de ser un modelo *de* la realidad *para* actuar en ella. Como explica Ricoeur, Geertz intenta mostrar lo que ocurre, por ejemplo, cuando se asiste a una ceremonia sin conocer previamente las reglas del rito, en ese caso todos los movimientos que allí se muestran carecen de sentido para el espectador no familiarizado. “Comprender -dice Ricoeur- es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. ‘Un objeto se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado.’ Entonces *vemos* el movimiento como la realización de un sacrificio, etc.” (Ricoeur, 2001: 277) Ahora bien, es justamente que estas invenciones simbólicas sean públicas, y estar en el “mundo intersubjetivo de común comprensión” (Geertz, 2005: 92) lo que las hace “discutibles y, más consecuentemente, susceptibles de ser criticadas, atacadas y, en ocasiones, revisadas.” (Geertz, 2002: 15) La capacidad de manipular los símbolos permite el fenómeno de múltiple objetivación, ya que “entonces puede haber símbolos que simulen lo real, símbolos que simbolicen a otros símbolos, etc.” (Anrubia, 2005: 242) La idea de cultura que maneja Geertz es un resultado directo de estas apreciaciones. De hecho él mismo lo dice cuando da una suerte de explicación acerca de lo que entiende por cultura:

“El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.” (Geertz, 2005: 20)

El espíritu antisistemático de Geertz queda patentizado en esta conocida definición. Sin embargo, no creo que su espíritu crítico tuviese por objetivo molestar a los antropólogos más bien deseosos de hallar sistemas –aunque enojarlos e irritarlos con sus comentarios audaces y provocadores fue durante su vida la regla más que la excepción- que complejas formaciones sociales heterogéneas opuestas a las prístinas sociedades primitivas. Por el contrario, su espíritu particularista le sirvió, paradójicamente, muy bien a la hora de vincularlo con su proyecto antropológico, pues permitió que trascienda la rigidez del ‘presente etnográfico’ a fin de arribar a sociedades complejas. Y esto es así debido a que su particularismo estaba engarzado a una herramienta poderosísima para el análisis simbólico, la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein. Geertz formó parte del ‘Proyecto Modjokuto’, donde por primera vez los antropólogos buscaron de un modo autoconsciente no tomar a un grupo tribal o a “un pueblo reliquia”, sino “una sociedad compleja, antigua y sin homogeneizar, urbanizada, alfabetizada y políticamente activa” que de ninguna manera podría ajustarse a una perfecta intemporalidad, “sino en un presente con toda su presencia accidentada e historicidad.” (Geertz, 2002: 35) Y con ello abrió el camino para una nueva tradición antropológica abocada a estudiar las sociedades complejas y los mundos contemporáneos.

Geertz no tuvo en ningún momento interés por desarrollar una *eidética social*, su interés, por el contrario, fue interpretar el modo en el que las personas se interpretan a sí mismas y a los demás, “descubrir lo que las personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósito creen que lo están haciendo.” (*Ibid.*: 37) Por lo que su tarea resultó ser una cuestión de familiarizarse “con las invenciones simbólicas por medio de las cuales las personas se imaginan a sí mismas como personas, actores, víctimas, concedores, jueces y, por introducir la expresión reveladora, como

participantes de una forma de vida.” (*Ibid.*: 36) Quienes participan en distintas formas de vida son el objeto de estudio del antropólogo, ellos son la diversidad cultural para Geertz. Frente a la antropología racional y nomológica de Lévi-Strauss, según la cual la diversidad cultural se produce a través de reglas constantes que operan en un estrato social inconsciente, pero que a la vez son factibles de ser explicitadas, Geertz presenta la diversidad cultural como el fruto de esos modos particulares, locales, de ser en la interpretación que los mismos participantes hacen de sí mismos, su ámbito social y natural.

A partir de aquí, el recorrido de Geertz se extiende hasta su crítica a Lévi-Strauss planteada en el texto ya mencionado *Los usos de la diversidad*. Pues él arriba a un planteamiento donde lo que se muestra es la necesidad que los antropólogos tienen de hacerse cargo de un mundo donde la diversidad no está solo en tierras lejanas sino aquí mismo, entre *nosotros*. Ya pasó el tiempo en que los antropólogos podían pensar en “salvajes” entendiéndolos como otras posibles maneras de sentir, juzgar o razonar, es decir, otras maneras de ser “discontinuas de las nuestras, alternativas a nosotros.” (Geertz, 1999: 86) En la actualidad, donde esos mundos lejanos y extraños, exóticos, ya no se encuentran en ninguna parte, los otros están en las cercanías, “siendo una alternativa muy cercana para nosotros, son inmediatos ‘hiatos entre aquellos que piensan de una manera diferente a la mía y yo mismo’”. La lejanía de la otredad no es una condición en la producción de diversidad, la cual es factible de mostrarse incluso en la cercanía de lo cotidiano. Por ello, Geertz concluye que la tarea y misión de la antropología necesita un reajuste, para no decir un cambio total. (*Ibid.*)



## **La diversidad cultural como interrogante**

Los interrogantes que se expresaron más arriba y que ahora resumo en la siguiente pregunta ¿hablan Lévi-Strauss y Geertz de lo mismo cuando hablan de la diversidad cultural? Encuentran una respuesta. Como se insinuó más arriba, el objeto de estudio de Geertz y el objeto de estudio de Lévi-Strauss son distintos. Lo cual se deduce tanto del presupuesto epistemológico profesado por Saussure y seguido por el antropólogo francés – “es el punto de vista el que crea el objeto”- como por los dichos del mismo Geertz, “El giro hacia el significado [...] cambió tanto al objeto perseguido como al sujeto que lo perseguía.” Incluso, podría decirse que empíricamente existe una diferencia observable entre la diversidad que se haya entrelazada en los mundos contemporáneos, y aquella otra diversidad distinguida y abordada en un ‘presente etnográfico’. Quedaría por especificarse si existe ya no en el nivel empírico, tampoco siquiera en el nivel propiciado por el recorte epistemológico, sino en el plano ontológico una diferencia real inscrita en el ser. Pero creo que esta última pregunta –si existe una diferencia ontológica- es completamente infructífera desde el punto de vista científico y filosófico, y, lo que es más preocupante, peligroso desde el punto de vista ético. Descartado el plano ontológico como vía de acceso a la interrogación por la diversidad cultural, sí conviene pensar si no es acaso cierto que la diversidad cultural sea una categoría diversa en sí misma. La infinidad de escorzos con los que la alteridad se muestra permite pensarla de muchas maneras. Incluso, cuando no es pensada, como en el caso de Lévinas, existe también la posibilidad de ser interpelados por el otro cara-a-cara.

Volvamos a la pregunta inicial ¿hablan Geertz y Lévi-Strauss de la mismo? Ya dije que no pueden hablar de lo mismo porque las categorías con las que se piensa a la alteridad nunca agotan el sentido de la alteridad misma, ambos hablan de la alteridad,

pero hablan de ella a partir de un punto de vista diferente, siendo ambos legítimos aunque distintos. Ahora bien, Geertz parece querer ir más allá de este punto, salomónico podría decirse, que yo he elegido. Porque el antropólogo de Princeton no sólo dice que la diversidad está entre nosotros, sino que además afirma que *no* está más allá de los ríos. Y esta afirmación, no matizada, lanzada como un dardo venenoso contra la anticuada visión que contemplaba mansamente a los “salvajes”, olvida notar que los procesos de progresiva extinción de las culturas primitivas tienen lugar también en la actualidad. Lo que Lévi-Strauss denuncia es un proceso que aún no ha concluido. Aunque probablemente concluya en contra de los “salvajes” o, mejor dicho, en contra de ese modo de ser y existir en el mundo, todavía estamos inmersos en la realidad que el etnólogo francés describe, explica y denuncia. Lo cual pone a Geertz en un foco de posible crítica, pues que existan otras formas de ser y existir propias de la diversidad cultural, como muy bien las describe Geertz, no implica necesariamente que aquellas otras formas descritas por Lévi-Strauss hayan desaparecido por completo. Dicho de otro modo, afirmar la existencia de diversidad cultural en los términos en que lo plantea Geertz, no implica a su vez negar necesariamente lo que Lévi-Strauss afirma. Y aquí, digámoslo sin miedo, Geertz hace uso de la sofística. La antropología que él pregona y que ha ayudado más que nadie a construir no es la única forma válida de hacer antropología, y esto es así no tanto porque yo quiera defender un pluralismo epistemológico *naif* y utópico, sino porque la realidad nos exige también un compromiso ético con aquello que Lévi-Strauss denuncia. Y esta exigencia llega porque realmente está ocurriendo lo que él denuncia, no es una mera invención obsoleta y pasada de moda que conviene más bien guardar en el altillo donde se depositan útiles viejos. Tanto es así que para demostrarlo propongo extender este trabajo un capítulo más. En donde se intentará mostrar cómo la idea de diversidad cultural trabajada por

Lévi-Strauss no sólo sigue cuestionándonos, sino que además es un suelo conceptual prolífico para pensar otros problemas relacionados con la diversidad, pero en este caso la diversidad no sólo será cultural, sino la diversidad de *lo viviente*, diversidad como el conjunto de todas las especies vivas del planeta.

## Capítulo 4.

### *Más allá de las culturas ágrafas. Lévi-Strauss y Derrida ¿un diálogo inconcluso?*

El presente capítulo propone una reflexión sobre los modos en los que la antropología de Lévi-Strauss y la filosofía de Derrida se han abocado al tema de la animalidad y los derechos de los animales. La estructura que dará forma a esta reflexión será la de poner en diálogo ambos autores a fin de exponer diferencias y convergencias. Interesa exponer la idea de *lo humano* en Lévi-Strauss, la cual sirve de eje a los análisis realizados por el autor en torno a los derechos de “lo viviente”. Se intentará mostrar que, a primera vista, tanto Derrida como Lévi-Strauss muestran puntos de divergencia, pero, tras una explicitación más profunda, se evidenciarán convergencias, aunque ninguna será absoluta. La idea que guía estos análisis y su sentido es mostrar los alcances de la diversidad no solo en el plano cultural –aspecto de la diversidad que se discutió en el capítulo precedente- sino más allá, abarcando otras formas como la animal. Pero a la vez, busca evidenciar el riquísimo aporte de las reflexiones sobre la diversidad y los alcances insospechados que la convierten aún hoy en uno de los motores más productivos para la reflexión intelectual.

Habiendo explicitados los objetivos conviene anticipar y justificar los pasos que se darán a fin de cumplimentar la tarea. En una primera parte se expondrán las ideas básicas de Derrida a fin de volver inteligible el análisis posterior de los textos de Lévi-Strauss. *De la gramatología* (1998) y *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa* (1995) servirán de marco general para los análisis puesto que en el primero, Derrida presenta de manera explícita sus críticas a Lévi-Strauss; el segundo, es una crítica más amplia, dirigida a los fundamentos de la antropología económica en general. El sentido de

comentar ambos textos reside en el hecho de ubicar el argumento de Levi-Strauss acerca de los derechos de “lo viviente” dentro del amplio orden de los intercambios y equilibrio entre naturaleza y cultura.

Los textos de Levi-Strauss a trabajar son *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades* (2004) -especialmente el capítulo XV- y *Mirando a lo lejos* (1986) -sobre todo la conferencia *Reflexiones sobre la libertad*-. En ellos el autor da una serie de interesantes razones para justificar por qué deben extenderse los derechos hacia lo viviente, a la vez que realiza una crítica aguda sobre las perturbaciones sociales y ambientales originadas por el progreso industrial de Occidente. Razones por las cuales Catherine Clément (2003) afirma que “el único verdadero pensador ecologista en Francia se llama Claude Lévi-Strauss.” (p. 18)

Por último, se explicitarán las diferencias entre la idea de animalidad en Derrida –basándome en el texto *Y mañana qué* (2002)- y las de Levi-Strauss respecto de lo viviente.

### **El concepto de *Differance* y la idea de “lo otro” en “lo uno”**

Para entender la noción derridiana de *différance* conviene dar cuenta de la crítica de Derrida a la fenomenología de la historia y a la idea husserliana de “Presente Vivo”. Husserl entiende que el pasado y el futuro no pueden des-prenderse del presente. Lo justifica diciendo que de no ser así ambos podrían llegar a encontrarse completamente ausentes y ser nada (Vincent Descombes piensa un futuro donde seres humanos se encuentran con la torre Eiffel sin haber tenido nunca noticias de la misma ¿qué sentido podría tener para ellos? Cualquiera, dado que su sentido originario se ha perdido por completo). Es el presente, mejor dicho, la “presentificación” del pasado y del futuro como *presente ya pasado* y *presente aún por llegar* –respectivamente- aquello que los

rescata de la nada o inexistencia. Sin embargo, para que el futuro se *anuncie* en el presente y el pasado se *retenga* en él, es necesario que el presente no sea sólo presente. Si se rescata el sentido del futuro y del pasado en su presentificación como modo del presente que *ya no es presente* y el presente que *todavía no es presente* es el presente que ya nunca coincide plenamente consigo mismo. Así aparece la *différance*: o nada está nunca del todo ausente, es decir ningún sentido termina por perderse definitivamente, o el presente mismo nunca tiene del todo lugar.

Derrida presenta a la *différance* como el dislocamiento, la no coincidencia entre lo que se da *de hecho* y sus posibilidades *de derecho*. Aporía expresada como imposibilidad de la posibilidad. Husserl, por su parte, justifica esta dislocación afirmando que si bien *de hecho* existen entes del pasado cuyo sentido está completamente perdido para los sujetos cognoscentes del presente, *de derecho* el retorno a su origen siempre es posible. Incluso, en la no coincidencia del sentido actual y el sentido originario, se sabe *a priori* que este ente fue en el pasado un ente-presente que poseía todas las propiedades que le corresponden como tal. Esto justifica decir que, en rigor, esto absolutamente “otro” es, *de derecho*, un “mismo”.

Derrida responde que de antemano se sabe que el hecho no coincidirá con el derecho. De aquí que haya una “diferencia originaria” entre el ser y el sentido o, dicho de otro modo: el origen no mantiene una identidad consigo mismo. *Lo* originario como tal ya está transido de diferencia, ya contiene en sí a lo “otro”. En la pretensión metafísica de unidad primigenia de sentido absoluto se atenta contra lo “uno”, es decir, en lo “uno” se atenta contra la esencia misma de éste, esto es, ser radicalmente un “otro”. Solamente porque se es “otro” en sí mismo se es “uno”. Esta “violencia metafísica” genera que lo “uno” se niegue a sí mismo cuando se afirma solamente en su

mera unidad circular, la cual busca imperar por todas partes. El “centro” donde se inicia la deconstrucción, por lo pronto, será esta unidad circular.

En lo “otro” está la *différance* que ulteriormente permitirá una cierta estabilidad cobrada, pero fugaz y singular de lo “uno” (este aspecto representa la apuesta más fuerte de Derrida; la apuesta por el “entre” es el jaque a la metafísica de la presencia y el descubrimiento de los *indecidibles*). Lo “otro” como real *différance* demora y difiere en su dar y enviar a lo “uno” como múltiples maneras de remisiones que son todas válidas y en donde todas se co-determinan y se co-pertenecen entre sí. Ninguna predomina sobre las demás, las jerarquías no existen entre ellas.

Empezar la deconstrucción requiere, en primer lugar, desarrollar una *estrategia* de trabajo textual que a cada momento tome prestada una vieja palabra de la filosofía o la ciencia y *de-marcarla* en lo que se entiende como trabajo “a dos manos”. Con una mano se respeta el juego de los conceptos, se piensa en y desde la tradición disciplinaria; con la otra, se *finje* respetar esa tradición cuando lo que se busca, en rigor, es llevarla al límite de su extinción y clausura.

### **La deconstrucción del “don”**

Según lo presenta Marcel Mauss en *Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*<sup>13</sup> (1979), el don aparece determinado por la

---

<sup>13</sup> Pensando en un futuro trabajo sobre esta misma temática, sería interesante plantear el problema de hasta qué punto -en momentos que son esenciales a su exposición- Derrida fija el *Ensayo sobre el don* en una lectura -Levi-Strauss mediante- demasiado estructuralista, correlacionándolo casi directamente con las ideas durkhemianas de “hecho social” y de “representaciones colectivas”. En la obra general de Mauss, la idea o concepto de *libertad* -por más problemático que este tipo de términos resulte para un planteo como el de Derrida- debería ser reconsiderada como una manera de plantear la indeterminabilidad del sujeto por la esfera de lo legal, ya sea la ley comunitaria, la ley económica de la circulación de dones intercambiados, o cualquier forma de ley subjetiva representada por la figura kantiana de la *autonomía*. Dice Mauss: “En esas sociedades (refiriéndose a las de tipo primitivo) el trabajo en común es a la vez necesario, obligatorio y sin embargo voluntario. No hay ningún medio de obligación, el individuo es libre.” (Mauss, 2005) La libertad cobra un relieve fundamental en la obra de Mauss y en el “don” en particular. Es el don en su circulación misma lo que convierte a la libertad en una posibilidad humana más allá de toda intencionalidad subjetiva o ley económica, incluso más allá de toda forma de vida social empírica. Libertad, paradójicamente, heterónoma y libre de toda forma de *cálculo*. Libertad que podría

circularidad del intercambio económico o ley del sistema inmanente cerrado sobre sí que estructura la vida social y los contactos intertribales en el Kula. La puesta en marcha de la desestructuración del don queda patentizada en *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*, donde el concepto de don recibe dos señales semejantes, una en el interior, la otra en el exterior del sistema dando lugar “a una doble lectura y a una doble escritura” que revela la locura del don como intercambio y como “exceso”. La aporía antes mencionada muestra al don atado a un *double bind*: la obligación de vincular y de desvincular absolutamente.

El *juego* al que se entrega Derrida empieza por desmontar una edificación y mostrar así su esqueleto, su estructura. Por medio de la atenta lectura de su propuesta interna, se aproxima al texto en clave de su propia científicidad. Simultáneamente, se devela su anti-estructura, su “precariedad ruinosa”, la locura del don y su aporía signada: tal como Mauss lo presenta, el don es imposible. Derrida expone esta aporía y dirige una crítica a la metafísica de la presencia a través de una de sus múltiples figuras: la conciencia intencional (Husserl). El autor de *De la gramatología* afirma la imposibilidad de pensar la conciencia intencional como garantía y, a la vez, operador del sentido último. En otros términos, presencia que aporta la verdadera significación a partir de una intencionalidad que en la efectuación del dar el don restituye la subjetividad de la conciencia intencional haciendo del don el signo fiel que la representa. La prueba de ello está en que si ocurriese efectivamente que exista un don (res)guardado o contemplado por una conciencia intencionándolo como tal –ya sea ésta la del donador o la del donatario-, no habría don. El don muestra su esencial dislocación: el corrimiento respecto de aquello que busca someterlo a una presencia que lo determina. Está siempre ya diferido, *descolocado*. *Lo* originario, decíamos (*lo*,

---

pensarse más cerca de la *Lógica de la visitación* que de la *Lógica de la invitación* (Sobre “lógica de la visitación” véase: Derrida, 2000)



artículo neutro que intenta evocar la indeterminación de la alteridad inherente en lo “uno”), está transido por lo “otro” en un desfase original, cumplir con el don sería destruirlo. “Para que se produzca dicha destrucción basta con que el movimiento de aceptación (de prensión, de recepción) dure un poco, por poco que sea, más de un instante, un instante ya prendido dentro de la síntesis temporalizadora [...]” (Derrida, 1995: 23-24) Derrida muestra que en la estructura, es decir, aquello que se impone como ley de los intercambios económicos de las sociedades primitivas ya anida su anti-estructura, que de cumplirse siquiera el instante del don, el “toma y daca”, ese instante lo destruiría. Que su propia ley es su anti-ley. Que su economía es *aneconómica*.

En la deconstrucción de la *différance* Derrida opera del mismo modo. Pondrá en tensión la relación entre significado y significante, entre concepto y signo, juego de oposiciones binarias donde se fundamenta la metafísica de la presencia: distinción entre lo inteligible y lo sensible contra la cual es necesario resistir. El filósofo francés da inicio a la deconstrucción de la *différance* a través de un análisis etimológico del término (Derrida, 2008: 43). Llega a la conclusión de que *différance* remite al verbo “diferir”. Este verbo en su raíz grecolatina posee dos sentidos, uno de ellos, es el de no ser idéntico, designa alteridad. El otro sería algo así como la acción de dejar para más tarde, dar un rodeo, aplazar o demorar. A partir de estos dos sentidos Derrida obtiene dos neologismos: el “diferir”, entendido como esa demora que resguarda la aparición del “presente” en virtud de una mediación temporal, es denominado *temporización*; por la otra parte, el “diferir” como alteridad, supone que entre los elementos “otros” que se encuentran en relaciones mutuas exista un cierto intervalo, una separación que Derrida designa con el término *espaciamiento*<sup>14</sup>. El diferir como temporización tiene lugar dentro del movimiento de la significación como un pasar por el rodeo a la cosa misma,

---

<sup>14</sup> Aclaro que si bien en el texto *Dar el tiempo. 1. La moneda falsa*, Derrida se refiere preferentemente con el término *temporización* al movimiento de ese deseo del don/contra-don, debería caberle conjuntamente el término *espaciamiento*.

es decir, representar lo presente en su ausencia por medio del signo. El signo sería “la presencia diferida”.

Por lo tanto, es en lo “otro” donde está la *différance* que permite ulteriormente una cierta estabilidad cobrada, pero fugaz y singular de lo “uno”. La co-determinación, la mutua implicación de lo “uno” y lo “otro” es aquello que estabiliza y que a su vez se muestra necesario. El “entre” es el carácter de algo no determinado, imposible de capturar, algo imposible de ser fijado en una ontología de la temporalidad donde “lo otro” que abre la *différance* nunca llega a ser la presencia de su fenómeno. A este aspecto Derrida lo denomina un *indécidable*. Que no será una dialéctica que subsuma a la diferencia -lo no-uno- en una síntesis para arrojar un tercer elemento. La *différance* protege y resguarda al don de la locura sin por ello convertirlo en un tercer elemento que si bien es distinto de sus momentos anteriores no dejaría de ser *elemento*, ente-presente. Por el contrario, el don nunca deviene ente, sino “plazo” y “tiempo” a la vez. La cosa dada tiene la “estructura” de la *différance*, es (dada) en la cosa misma. La cosa supone ese desplazamiento del tiempo, el diferir, el rodeo, la temporización que no es temporalidad (tiempo homogéneo y neutro, tiempo impropio), porque la cosa es ella y “otra” diferente de sí. Aquí no hay un “yo” que desea y pone en circulación a la cosa, la cosa circula en virtud de lo que ella misma es. Fuerza propia de la cosa que se des-plaza a si misma como deseo impersonal.

### **La moral natural según Levi-Strauss**

El epígrafe del libro que dio a Lévi-Strauss celebridad mundial -*Las estructuras elementales del parentesco* (1969)- es esta afirmación de Tylor: “Si en algunas partes existen leyes, éstas deben existir en todas partes”. Este determinismo universal lleva a Lévi-Strauss a vislumbrar una ciencia de la totalidad. Si todo está sujeto a leyes,

también lo estarán las realidades que aparentemente son más caóticas, como los mitos de los primitivos. Afirma así, que si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, *a fortiori* deberá estarlo en todas partes. Estos desarrollos conllevan una tesis materialista que niega el dualismo de sustancias puesto que habla de una continuidad entre el orden de la naturaleza y el de la cultura donde ambas partes interactúan entre sí pero no como sustancias irreductibles, sino por medio de leyes factibles de explicitarse. Esta idea va en franca oposición a cierto aspecto de las tesis idealistas, específicamente, aquel que concibe a la mente como un ente cuya explicitación requiere de una teoría que la trate de manera radical e irreductible a cualquier otra cosa. Lévi-Strauss concibe al espíritu humano como una cosa entre las cosas, sujeto a sus mismas leyes y determinaciones. La continuidad entre las dos esferas justifica evitar trazar límites claros y fijos entre lo humano y lo no-humano, abriendo el campo de “lo viviente” como instancia última e irreductible de los análisis que privilegian la humanidad del hombre sobre el resto de los seres vivos y la naturaleza biosférica. (Lévi-Strauss, 1986)

Sin embargo, la sociedad occidental se vio envuelta en un proceso de crecimiento técnico e industrial cuyo reverso significó una serie de modificaciones al interior de las sociedades. La civilización, según Lévi-Strauss, alcanzó una instancia donde prima el “gobierno de los hombres” sobre “la administración de las cosas” (Lévi-Strauss, 1968c: 37). Al transformar la igualdad y reciprocidad en jerarquía y competencia ha realizado el progreso en direcciones “inauténticas” ¿Qué significa esto? Que de todas las direcciones por las que podría transitar la civilización occidental a fin de recuperar fragmentariamente, en partes, su autenticidad perdida, ninguna equipara la importancia de restablecer los “vínculos originarios con la naturaleza” (*Ibid.*: 38) de la que el progreso material, con su reflejo en las formas sociales de la inequidad y la crisis

ambiental, ha logrado apartar al hombre de Occidente<sup>15</sup>. Las causas de este alejamiento pueden encontrarse en los hábitos y modos de vida urbanos que se desenvuelven en un contexto puramente artificial propenso al olvido de la relación estrecha que une al hombre con la naturaleza. El alejamiento de la naturaleza quiebra la percepción de la dependencia respecto de los ciclos naturales, todo lo cual forja una ilusión de independencia entre la esfera cultural urbana y la esfera natural, ahora lejana (Lévi-Strauss, 2004: 268-269).

Lévi-Strauss, sin embargo, respeta en sus explicaciones el *continuum* que él mismo supo trazar cuando mostró la tensión en la que se debate la existencia social del hombre, la antinomia radical que expresa, por un lado, la necesidad de los hombres de romper su comunidad de origen con la naturaleza para hacer surgir a la cultura. Por el otro, los mitos de las comunidades primitivas que muestran a la cultura como una donación siempre precaria, que exige respetar en la vida social las exigencias derivadas de la condición natural del hombre (Lévi-Strauss, 2004: 269; Abada Márquez, 1995, cap. 17). Si bien se reconoce que esta antinomia es sólo un modelo teórico explicativo, pues es consabido que ninguna sociedad es enteramente auténtica, uno de los fines que persigue la etnografía consiste en dar testimonio de que existen sociedades más próximas que las industriales a la naturaleza, siendo que en dicha cercanía y respeto se cifran las análogas leyes para su propia organización de la cultura y la vida social. Siguiendo a Durkheim en esto, Lévi-Strauss proyecta sobre el orden social y cultural una serie de representaciones de lo sagrado que opera como refuerzo de los lazos que unen a los individuos entre sí, y a la comunidad en general con la esfera natural. Se renuncia al progreso material a cambio de una baja entropía, tanto entre las relaciones

---

<sup>15</sup> No está de más aclarar que si bien es cierto que el progreso nos ha apartado de la autenticidad, también es cierto que desde la misma autenticidad nos hemos dejado apartar. El agenciamiento de la propia existencia, tanto social como individual, tiende a aparecer desdibujado en los análisis descriptivos y explicativos de Lévi-Strauss.

sociales como con en el medio. De ello resultan sociedades más igualitarias, en tanto la organización de la población no está determinada por relaciones de producción que buscan transformar masivamente la materialidad que las circunda.

“Esta segregación del hombre fuera del medio natural del que, en lo moral como en lo físico, forma indisolublemente parte, la obligación impuesta por las formas modernas de la vida urbana, de vivir casi por entero en el artificio, constituyen una amenaza de primera que pesa sobre la salud mental de la especie.” (Lévi-Strauss, 2004: 269)

Es necesario recuperar el lazo que liga al hombre “indisolublemente” con la naturaleza, pero ¿cómo hacer para recobrarlo? Deben extenderse más allá las formas de identificación donde se fundamenta la sociabilidad entre los hombres, incorporando también al más “otro” de todos: el conjunto de las especies vivas, “lo viviente”. Lévi-Strauss (2004) desarrollará el argumento roussoniano de la piedad entendida como medio por el cual el hombre entra en contacto y comunidad con todos los seres vivientes y con sus sufrimientos.

Existe una facultad natural del hombre, la piedad, “que emana de la identificación con un otro” (Lévi-Strauss, 2004: 41) y actúa como fundamento de las condiciones originarias de la sociabilidad. Este es el verdadero origen de la condición humana, porque permite que los hombres se reconozcan a sí mismos sólo por medio del “otro” hombre. Sin embargo, Lévi-Strauss hace del respeto hacia los otros hombres movido por la piedad, sólo un caso particular del respeto hacia todas las formas de vida en general. De allí que pueda afirmarse “una peculiar fundamentación de la vida moral en Lévi-Strauss, que bien puede considerarse natural, porque parte, no de la atribución de una dignidad exclusiva, sino de la conciencia de su condición natural.” (Abdad Marquez, 1995: 394) Nada más alejado, en principio, de la tradicional escisión entre inclinaciones y razón, o entre las cualidades de un mundo sensible y otro suprasensible

que las afirmaciones de nuestro autor, pues el primer postulado de la razón práctica descansaría precisamente en la conciencia de nuestro origen natural. No se parte del postulado de la libertad como presupuesto necesario e insustituible en la fundamentación moral de la vida práctica. La dignidad exclusiva del ser humano en tanto ser moral es cuestionada como principio ético universal, y en su lugar, se propone la condición natural del hombre en tanto ser viviente.

¿Podemos, pues, concebir un fundamento de las libertades cuya evidencia sea suficientemente grande para imponerse indistintamente a todos? Sólo se atisba uno, pero implica que, a la definición del hombre como ser moral se sustituya la del hombre como ser viviente. (Lévi-Strauss, 1986: 374)

El argumento principal de la conferencia de 1976 *Reflexiones sobre la libertad* (en Lévi-Strauss, 1986) es el siguiente: cuando se habla de los derechos fundamentales —en su momento, Derechos del Hombre, hoy, Derechos Humanos- atribuibles al hombre en tanto que hombre, debe reconocerse a la vez que tales derechos sólo encuentran su fundamento sobre una base aún más radical, aunque también más plural, que es el acontecimiento humano de ser una especie viviente entre otras. Y si es éste el fundamento último, ya no es la exclusiva libertad humana la cifra de la moral universal, sino un hecho que compartimos con otros seres vivos que también habitan el planeta y comparten ese derecho original a la vida. No se trata, evidentemente, de poner en cuestión la existencia de los Derechos Humanos, se trata sólo de hacer de ellos una clase particular de derechos y deberes que le caben, en última instancia, en tanto es una especie dentro del conjunto de lo viviente. De aquí derivan también sus propios límites. Los derechos de la humanidad cesan en el preciso momento en que su ejercicio pone en peligro la existencia del resto de los seres vivos. (Lévi-Strauss, 1986: 374)

Con estos argumentos, Lévi-Strauss (1986) creyó haber sentado las bases para una “nueva formulación de los principios de la filosofía política” y el “comienzo de una nueva declaración de derechos.” (p. 376) Lo cierto es que buscó extender esa suerte de garantía que otorga la piedad hacia un conjunto mayor de seres vivos que el reducido conjunto de los hombres o, en otros términos, cuestionó la membresía exclusiva de los hombres en el mundo de los derechos.

Dados los argumentos conviene, antes de seguir avanzado, extraer tres conceptos básicos de la propuesta lévi-straussiana a fin de someterlos a la mirada deconstructiva y ver así qué filiación guardan con la denominada “metafísica de la presencia”. Sin embargo, la puesta en marcha en esta ocasión del mecanismo deconstructivo, tendrá por objetivo final mostrar que más allá de las críticas, si bien Lévi-Strauss y Derrida muestran diferencias, también existen grandes similitudes. Se enunciarán, por lo tanto, los tres conceptos básicos que se desprenden del análisis del texto del etnólogo francés y, a continuación, se describirán las críticas que Derrida supo hacerle a aquel en *De la gramatología*.

En Lévi-Strauss tres conceptos, por ser algunas de sus figuras representativas según Derrida, guardan cierta filiación con la metafísica de la presencia: 1) idea de piedad (*conciencia* piadosa, rasgo natural e irreductible a otra cosa, sustrato último de la conciencia monolítica estructurada en capas jerarquizadas heterogéneas que remiten a un suelo soterrado, común y último); 2) lo viviente como ente homogéneo (representación de “lo viviente” como un todo sin fisuras, sin quiebres ni diferencias, concepto último, global y totalizador), 3) estructura analógica entre los intercambios sociales y los naturales según la lógica económica del don (toma y dación y naturaleza como mensura, cálculo y ley).

### Lévi-Strauss en *De la gramatología*

*De la gramatología* está compuesto de dos partes, la segunda se titula “Naturaleza, cultura, escritura”, y ocupa las tres cuartas partes del libro. El último capítulo de esta parte está consagrado a “La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”. Derrida intenta mostrar la siguiente contradicción: él ve en Lévi-Strauss un anti-etnocentrismo cuyo sentido hondo es ser una forma más de etnocentrismo. Se combate el etnocentrismo de los misioneros y jesuitas, del explorador y el antropólogo norteamericano con un etnocentrismo aún más refinado. Sin adelantar aún el argumento, conviene remarcar lo siguiente, Derrida identifica en Lévi-Strauss un pensamiento metafísico cuya violencia está marcada por el *fonologismo* que entiende la escritura como amenaza.

Derrida afirma que la base de la tradición occidental se ha edificado en su relación con la escritura, y en una relación de defensa respecto de ella. Ahora bien, ¿qué es lo que vincula la escritura a la violencia? ¿Qué debe ser la violencia para que algo en ella se iguale con la operación de la huella? La respuesta anida en la concepción de la escritura como una amenaza, la cual Lévi-Strauss asocia a una cierta violencia, pues para él ha sido a través de la escritura como las sociedades se volvieron más violentas al interior de ellas mismas.

La etnología lévistraussiana se especifica para Derrida como *fonologismo*, y ello por dos razones. Primero, porque en el interior de la lingüística como de la metafísica existe un rebajamiento de la escritura (en Saussure, la voz obtiene un lugar privilegiado, pues es el *topos* donde la conciencia se vuelve transparente a sí misma). Segundo, porque la autoridad acordada a la fonología como ciencia se considera, a la vez, como modelo de todas las ciencias llamadas humanas (este programa es explicitado por Lévi-Strauss en *El análisis estructural en lingüística y en antropología*). En ambos sentidos,



según Derrida, el estructuralismo de Lévi-Strauss es un *fonologismo*. (Derrida, 1998: 151)

En *Tristes Trópicos*, escrito en 1955, el episodio titulado “La lección de escritura” permite a Lévi-Strauss mostrar que los indios Nambikwara –comunidad indígena del Matto Grosso de Brasil- son “un pueblo sin escritura”. Si bien ellos utilizan varios dialectos, varios sistemas según las situaciones y, además, el empleo del nombre propio está prohibido, no existe escritura, son una cultura ágrafa según Lévi-Strauss. Derrida intenta mostrar, por el contrario, que el borrado del nombre propio, lejos de ser el hecho de un pueblo sin escritura es la estructura universal de la escritura: “Hay escritura desde que el nombre propio está tachado en un sistema” (Derrida, 1998: 159). Y esto se debe a los efectos de la *différance* que crea un “sujeto” desde que esa obliteración de lo propio se produce, es decir, desde que a la vez aparece lo propio y lo “otro” por la negación de la unidad prístina del sujeto como entidad psíquica absoluta.

“Si dejamos de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debemos poder decir que toda sociedad capaz de producir, es decir, de obliterated sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria practica la escritura en general. A la expresión de ‘sociedad sin escritura’ no correspondería, entonces, ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico de la escritura. El desprecio de la escritura, señálemoslo al pasar, acuerda muy bien con ese etnocentrismo.” (Derrida, 1995: 161)

El concepto vulgar de escritura, según Derrida, aquel a partir del cual Lévi-Strauss comprende la relación y el uso de la escritura entre los Nambikwara, está definido por el rechazo de acordar dignidad de escritura a los signos no alfabéticos. Como se dijo, Derrida busca desarticular esta forma violenta de entender la escritura. Pues para el filósofo francés oponer la inocencia de los Nambikwara a la violencia de las sociedades

con escritura según lo muestra Lévi-Strauss, evidencia un etnocentrismo tanto o más flagrante que el de aquellos a quienes él critica.

Para Derrida, la visión que entrega Lévi-Strauss de los Nambikwara se enmarca en la larga tradición antropológica donde los pueblos no europeos son estudiados como el índice de una naturaleza humana fosilizada, “un ‘grado cero’ en relación con el que se podría diseñar la estructura, el devenir y sobre todo la degradación de nuestra sociedad y de nuestra cultura.” (Derrida, 1998: 168) Pero así como existe un etnocentrismo que se borra a sí mismo, existe también en esta “arqueología” otra cosa. Ella es teleología y es escatología, “sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, supresión de la contradicción y de la diferencia.” (Goldschmit, 2004: 54)

Esto alcanza para dar un panorama sintético del modo en que Derrida ha interpelado la antropología de Lévi-Strauss; sus críticas serán útiles para seguir pensando desde la propuesta derridiana el abordaje crítico de la visión ecológica descrita anteriormente en Lévi-Strauss.

### **Trazando un puente**

Lo que se intentará a continuación es explicitar, a partir de la crítica recién esbozada de Derrida a Lévi-Strauss, por qué los tres ejes que estructuran la justificación de la extensión de los derechos hacia “lo viviente” en Lévi-Strauss, son factibles de ubicarse bajo el dominio de la “metafísica de la presencia” según la descripción de Derrida que se hizo más arriba. Trazado el puente entre la crítica de *De la gramatología* y el “comienzo de una nueva declaración de derechos”, se expondrán los argumentos de Derrida en relación a la cuestión animal con el fin de comparar una propuesta y la otra.

Primer eje, la *piEDAD*: “esa afección fundamental, tan primitiva como el amor de sí, y que nos une naturalmente a los demás: al hombre, por cierto, pero también a todo ser vivo” (Derrida, 1998: 138) De esta facultad natural puede decirse lo siguiente: Lévi-Strauss abre con ella el juego de la deconstrucción, pero inmediatamente la borra al presentarla como el fundamento infundado, como límite, la clausura de la otredad irreductible ahora devenida mismidad. La *piEDAD* es ella misma posibilidad para que el otro en tanto otro sea tematizado desde su absoluta alteridad, sin embargo, es también su clausura, el sometimiento de lo otro a la esfera de la *unidad* de lo viviente.

Lévi-Strauss es presentado como un “nostálgico” por sostener una vocación ligada a la explicación (en el origen, en el fundamento está la clausura buscada ansiosamente por la fe explicativa), aunque su honestidad intelectual lo lleve a encarnar el momento negativo de la deconstrucción o sea el proyecto crítico, la ruptura radical con la continuidad metafísica, según Derrida, es una ruptura que no celebra la “excedencia”, continúa siendo un momento “apolíneo” que habita las estructuras conceptuales de la metafísica occidental. La *piEDAD* inaugura el momento del arribo de lo otro como tema irrenunciable en antropología y otras muchas disciplinas. Sin embargo, su arribo es a la vez su clausura, a la vez, visión contemplativa de la alteridad, y negación reintegrante en la unidad de “lo viviente”.

En el segundo eje, lo viviente es lo otro de la alteridad, su negación, el signo de la violencia ejercida sobre ésta tras haber pisado territorio cuya soberanía es detentada por la explicación científica, nomológico-deductiva y universal.

Sin embargo existe un tercer momento, el don. El don separa, es espaciamiento entre la inmediatez de la alteridad y la mismidad unidas por el sentimiento *piadoso* en un todo definido por el conjunto de las especies vivas. Temporiza, pero inmediatamente regula, fija las funciones de las partes, anula el secreto que lo anima en su movilidad,

ley general que ahora regula armoniosamente –aunque no sin tensiones- los intercambios que garantizan la supervivencia del todo como ente viviente. El vasto cuerpo vivo, con sus leyes reguladas por el servicio de prestaciones y contraprestaciones del don, se erige como el gran ente donde el hombre encuentra su puesto en el cosmos. La naturaleza impone ahora su ley al hombre significando el fin de la excepción humana.

Con estas últimas apreciaciones podemos dar paso a la propuesta de Derrida y ver qué propone él bajo la rúbrica de “la cuestión animal”.

### **La cuestión de la animalidad**

Derrida levanta el guante de la actualísima discusión sobre los derechos animales y, citando al filósofo inglés Jeremy Bentham, se pregunta “La cuestión no es: ¿pueden hablar? Sino ¿pueden sufrir?” los animales (Derrida y Rudinesco, 2002: 83) Y responde: “El animal sufre, manifiesta su sufrimiento [...] ¿cómo podemos imaginar que no sufren? Sabemos lo que es el sufrimiento animal, lo experimentamos.” (*Ibid.*) ¿Qué tan lejos se encuentra este argumento de aquel otro propuesto por Lévi-Strauss cuando habla de piedad? No mucho. Pues la piedad también experimenta el sufrimiento del otro (después de todo, Derrida criticó tanto la piedad y a Rousseau en *De la gramatología* que se entiende por qué buscó otro autor al exponer su punto de vista acerca del sufrimiento animal). Sin embargo, sí existe una diferencia, pequeña a mi entender si se tienen en cuenta las convergencias, pero coherente con su pensamiento. Derrida, a diferencia de Lévi-Strauss, una vez asumida la imposible indiferencia hacia el sufrimiento animal, no subsume “lo animal” bajo un género aún más amplio, “lo viviente”. Por el contrario, va a hablar “[...] no solo de *un* corte sino de varios cortes en los grandes modos de culturas ‘animales’. Lejos de borrar los límites, los evocé e

insistí en las diferencias y heterogeneidades.” (Derrida y Rudinesco, 2002: 84) Derrida reconoce lo indubitable de la percatación del sufrimiento de otras especies, y si bien lo tematiza, no por ello borra sus límites. Si la reflexión ha permitido repensar el sufrimiento animal no debe ser con el fin de efectuar su clausura, sino con el fin de respetar la heterogeneidad, incluso, mostrándola en su máxima extensión posible.

Si en Lévi-Strauss nos encontramos frente al “comienzo de una nueva declaración de derechos” justificada en la identidad de la pertenencia al conjunto de lo viviente, para Derrida

“Un día habrá que reconsiderar la historia de ese derecho y comprender que si los animales no pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc., no por ello carecen de ‘derecho’. Es el mismo concepto de derecho lo que deberá ser ‘re-pensado’.” (Derrida y Rudinesco, 2002: 85)

En Lévi-Strauss existe la intencionalidad de englobar, extender el conjunto de derechos hacia aquellos integrantes no reconocidos pero dignos de gozarlos por su singular mismidad con los seres que ya los gozan. Los límites de lo humano y lo no-humano se borran. Para Derrida el derecho debe él mismo transformarse a fin de tolerar al “otro” irreductible en su contemplación del derecho en general. De allí afirma, respecto de la tradición según la cual se ha entendido al derecho, que “Hasta cierto punto yo respeto ese discurso, sus presupuestos, su evolución, su perfectibilidad. Por eso es preferible no hacer entrar es problemática de las relaciones entre los hombres y los animales en el marco jurídico *existente*.” (Derrida y Rudinesco, 2002: 86) Sin embargo, existe una enorme coincidencia, ambos autores abogan por un replanteamiento de los presupuestos sobre los cuales se ha edificado el derecho y su ejercicio. La exclusividad humana en el goce de derechos fue algo que Lévi-Strauss denunció casi veinte años antes que Derrida.

Lo que también interesa rescatar, a modo de conclusión, es la notable dimensión que han cobrado los esfuerzos por comprender y respetar la diversidad. Lo que otrora

fuera la reflexión sobre la *diversidad cultural*, su matriz conceptual crítica, motorizó los desarrollos a partir de los cuales aún hoy pensamos la alteridad –y, por lo visto, alteridad no solo cultural- y a nosotros mismos. Los desarrollos derridianos parecen estar en línea con aquello que Tzvetan Todorov denominó “Crítica de la crítica”: crítica montada sobre aquella otra, la del estructuralismo de Lévi-Strauss, la cual significó una ruptura con el paradigma hegemónico, colonialista y explotador. Hoy se piensa desde la crítica a *ese* pensamiento crítico, aunque hegemónico. Si bien los esfuerzos por superar los presupuestos que todavía anidan en análisis como los de Lévi-Strauss, Derrida es muy cuidadoso en puntualizar la necesidad del corte radical que representó el estructuralismo, lo cual obliga a encarar la difícil apuesta de radicalizar aún más la crítica iniciada por el etnólogo francés. Así y todo, la cuestión sobre los derechos de lo viviente ha entrado en agenda y no caben dudas que los esfuerzos levistraussianos en torno a los derechos de las culturas primitivas y su extensión hacia el resto de los seres vivos han sido pioneros en la inclusión de estos temas en la agenda mundial.

## *Conclusión*

Si presentásemos a esta conclusión como una tarea que mucho tiene que ver con la del psicoanálisis diríamos que así como el psicoanálisis del futuro analista le permite realizar una experiencia personal de los efectos de su propio inconsciente -esta experiencia es indispensable para devenir analista (¿y antropólogo?)-, la experiencia que el futuro antropólogo tiene de los presupuestos que guiaron su propio trabajo reclaman una explicitación. Ese saber inconsciente, saber no sabido, que nunca es definitivo ni total, pero que sintetiza como experiencia personal toda la riqueza del trabajo intelectual realizado, debe volcarse en una conclusión que no es un cierre, sino una reapertura a la nueva significación. Este trabajo habrá sido fructífero, entonces, si entre el punto de partida y lo que puede considerarse un punto de llegada existe un crecimiento personal que lo justifique.

El desmembramiento de este mundo hecho añicos, donde se “ha hecho patente la heterogeneidad: llana, imposible de cubrir con grandes ideas, imposible ya de no verla por más tiempo” –según citábamos a Geertz-, expresa la insoslayable presencia del “otro” –el extranjero, el pobre, el huérfano-. El descubrimiento de esta “otredad” radical que subyace en la mismidad es el principal hallazgo del análisis de los textos seleccionados. Frente al miedo que parece provocar en la humanidad este mundo hecho pedazos, nosotros descubrimos la tranquilidad de ser *en* el “otro”. Frente al temor de que nuestra propia yoidad estalle como lo hizo el mundo que hasta ahora conocíamos, nosotros experimentamos la liberación de ser uno mismo *con* el “otro”.

Pero este descubrimiento de la otredad en el interior de la mismidad provocó una dualidad constante que logró estructurar al presente trabajo como el Jano bifronte. Por un lado, el escrito está orientado hacia la ética del trabajo antropológico. El

etnocentrismo se mostró como un obstáculo que la misma conciencia intelectual de Occidente se autoimpuso como medida cautelar contra las ambiciones desmesuradas del pensamiento. Pero este modo de proteger a la otredad del pensamiento encontró una rectificación que deshizo el hechizo por el cual todo pensamiento es factible de ser acusado de encubrimiento, engaño o ideología. El otro se mostró como la obligación que tenemos hacia el prójimo incluso antes de todo pensar.

Por el otro lado, este trabajo abordó, siguiendo la consigna de Geertz, el problema de *los usos de la diversidad* y profundizó sobre la categoría misma de diversidad cultural, la cual se mostró rica en múltiples aspectos, tanto es así que su riqueza la vuelve un modelo para pensar otras formas de diversidad como la de lo viviente, expuestas en el último capítulo. También pudo observarse que las discusiones académicas tienden a olvidar el hecho de que categorías conceptualmente tan amplias como la de diversidad cultural necesitan ser especificadas con mayor detenimiento antes de ser usadas. A fin de que las discusiones no traigan más confusiones que soluciones, se mostró particularmente necesario calibrar con mayor precisión qué es a lo que se están refiriendo algunos autores cuando hablan de diversidad cultural. La crítica que Geertz dirigiera a Lévi-Strauss en la conferencia *Los usos de la diversidad* ha sido un caso donde este requisito hubiese sido clarificador y enriquecedor para la discusión entre ambos. Con ello confirmo que la hipótesis planteada en la introducción tiene un sentido de ser real, pues pudo verse que Lévi-Strauss y Geertz hablaban de cosas similares pero no idénticas. La idea de diversidad que maneja Lévi-Strauss nos sigue cuestionando y nos hace pensar acerca de cuestiones que ocurren de hecho y que no son un mero constructor romántico como Geertz nos quiere hacer pensar. Lo cual no implica afirmar que aquello que Geertz dice sobre la diversidad no sea cierto, sólo que su idea de diversidad cultural parte del análisis de otras realidades, también factibles de



denominarse con ese término, pero que no alcanzan a subsumir bajo su campana el tipo de diversidad del que habla Lévi-Strauss.

Por lo demás, cómo articular los propósitos y objetivos específicos del trabajo antropológico sigue siendo un tema abierto. Aquí sólo intenté dar una posible respuesta a esa articulación uniendo el pensamiento de Lévinas con el de autores como Geertz que considero resultó prolífico. Sin embargo, la complejidad de estas cuestiones nos obliga a confesar que, por ahora, siguen abiertos los interrogantes. Quedará para un futuro trabajo perfeccionar aún más estos engarces a fin de develar con mayor claridad el futuro ético del trabajo antropológico.

## **Bibliografía**

- Abada Márquez, L., (1995), *La mirada distante sobre Lévi-Strauss*, Madrid, CIS.
- Anderson, B., (2007), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Anderson, P., (2000), *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama.
- Anrubia, E., (2005), “Rastros de la antropología wittgensteniana en la antropología interpretativa de Clifford Geertz”, *THÉMATA*, 35, p. 239-246, Madrid.
- Archetti, E., (1992), *El mundo social y simbólico del cuy*, Quito, CEPLAES.
- Aristóteles, (1993), *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos.
- Bilbao, A., (Comp.), (2009), *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue.
- Bourdieu, P., (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Casullo, N. (Comp.), (1993) *El debate modernidad / posmodernidad*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por asalto.
- Clément, C., (2003), *Claude Lévi-Strauss*, Buenos Aires, FCE.
- Derrida, J., (1968), *Information sur les sciences sociales*, VII, 3.  
Edición digital de Derrida en castellano:  
<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/kristeva.htm>
- Derrida, J., (1995), *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, J., (1998), *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- Derrida, J., (2000), *Dar (la) muerte*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, J., (2008), “La Différance”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, p. 37-62.
- Derrida, J., y Rudinesco, E., (2002), E., *Y mañana qué*, México, FCE.
- Descombes, Vincent, (1995), *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra.
- Douglas, M., (2007), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Freire, P., (1992), *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI.

Gabriel, S., (inédito), *Un panorama actual de la discusión en torno al Leviatán de Thomas Hobbes. El origen del Estado absoluto.*

Gadamer, H., (1993), *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.

Geertz, C., (1994), *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós.

Geertz, C., (1999), *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós.

Geertz, C., (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós.

Geertz, C., (2005), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Giddens, A., et. al., (1994), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.

Giddens, A., (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.

Goldschmit, M., (2004), *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Habermas, J., (1992), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.

Habermas, J., (1994) "Cuestiones y contracuestiones", Giddens, A., et. al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.

Heller, A. (1995), *Ética general*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Kymlicka, W., (2003), *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós.

Kusch, R., (2006), *Los preconceptos que suelen acompañar a las teorías desarrollistas (Análisis crítico de la metodología de Paulo Freire)*, Artículo publicado en la "Biblioteca virtual reconceptualización y trabajo social crítico del Grupo Sentido", España, s/p. Disponible en Internet:  
<http://reconceptualización.googlepages.com/>

Lévinas, E., (1983), "Determinación filosófica de la idea de cultura", *Escritos de filosofía*, 11, p. 33-45, Buenos Aires.

Lévinas, E., (1985), "Entretien avec Emmanuel Lévinas", *Revue de métaphysique et de morale*, 3, París.

Lévinas, E., (2000), *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros.

Lévinas, E., (2005a), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.

Lévinas, E., (2005b), *Difícil libertad*, Buenos Aires, Lilmod.

- Lévinas, E., (2006a), *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.
- Lévinas, E., (2006b), "Paz y proximidad", *Laguna: Revista de filosofía*, 18, p. 143-154, Tenerife.
- Lévi-Strauss, C., (1968a), *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lévi-Strauss, C., (1968b), *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*, México, FCE.
- Lévi-Strauss, C., (1968c), *Arte, lenguaje y etnología*, México, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C., (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- Lévi-Strauss, C., (1971), "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Lévi-Strauss, C., (1973), *Tristes trópicos*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lévi-Strauss, C., (1986), *Mirando a lo lejos*, Buenos Aires, EMECE.
- Lévi-Strauss, C., (2001), *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires, FCE.
- Levi-Strauss, C., (2004), *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI.
- Lyotard, J-F., (1987), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
- MacIntyre, A., (2004), *Tras la virtud*, Barcelona, Critica.
- Mauss, M., (1979), "El ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas", *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- Mauss, M., (2005), *Manual de etnografía*, México, FCE.
- Obeyesekere, G., (1992), *The Apotheosis of Captain Cook: European Myth-making in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.
- Paz, O., (2003), "La libertad contra la fe", *Obras completas*, T. 9, México, FCE.
- Reynoso, C. (Comp.), (2003), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Rhees, R., (1997), "La noción wittgensteiniana de la ética", en Wittgenstein, L., *Conferencias sobre ética*, Barcelona, Paidós, p. 51-63.
- Ricoeur, P., (2000), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE.

- Ricoeur, P., (2001), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Rorty, R., (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Rorty, R., (1994), “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, Giddens, A., *et. al.*, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.
- Rorty, R., (1997), *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona, Paidós.
- Sahlins, M., ([1985] 1997), *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.
- Sahlins, M., (1995), *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- Saussure, F., (1987), *Curso de lingüística general*, selección de textos: Sazbón, J., en *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina.
- Walsh, C., (Comp.), (2006), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del signo.
- Williams, A., (2003), *Las raíces filosóficas de la antropología*, Madrid, Trotta.